Ch.-J. GUYONVARC'H

LE SACRIFICE DANS

LA TRADITION CELTIQUE

ues



Éditions Armeline

ISBN : 2-910878-31-7

Éditions ARMELINE, Poul-ar-Bachet, 1 rue Louis Pidoux, 29200 BREST

Introduction :

Définition lexicale du sacrifice

Nous ne nierons pas que le titre du présent ouvrage ressemble à celui de A. K. Coomaraswamy [1], *La doctrine du sacrifice* [2]. C'est au moins sa lecture qui nous a persuadés de la nécessité d'un tel travail. Mais alors que le livre de Coomaraswamy s'attache à décrire et à définir une doctrine exposée et explicitée par d'innombrables textes védiques, nous avons affaire, dans le domaine celtique, à une matière floue et presque indéfinissable, attestée presque exclusivement par des faits de vocabulaire christianisés ou par des informations antiques dont on est contraint de déplorer la trop grande imprécision. On s'est acharné à décrire la cruauté et la barbarie des Celtes. Il ne manque rien à la panoplie, des druidesses assoiffées de sang aux druides sacrifiant une victime humaine sur une pierre mégalithique (nous nous limiterons à quelques exemples de ces outrances dans lesquelles l'imagination a plus de part que la

science). Il est certain que la réalité a été quelque peu différente, même si les preuves, ou les traces, sont le plus souvent difficiles à découvrir et encore plus à interpréter. Le présent travail constitue en fait un élargissement et une explicitation des quelques pages consacrées au sacrifice dans notre précédent ouvrage sur *Les Druides*.

Il va de soi — mais il vaut mieux le dire d'emblée — que le sacrifice tel que nous le concevons et allons l'expliquer est une notion purement religieuse et traditionnelle qui est bien différente des acceptions modernes et contemporaine du mot [3], que ce soit en français ou dans les langues les plus usuelles de l'Europe [4]. Ce que nous allons envisager et définir ici, ce sont toutes les dérivations ou déviations issues du terme d'origine qui est le latin *sacrificium*, lequel devra lui-même être examiné dans ses principales acceptions lexicales. Nous verrons à la suite des présentes généralités la notion de sacrifice telle qu'elle est exprimée par les langues celtiques, du vieil-irlandais au breton moderne et nous verrons ultérieurement le profit que nous pouvons tirer des témoignages grecs et védiques. Le point de départ est bien évidemment le latin *sacrificium* qui est directement issu de l'adjectif *sacer*. Il n'est pas possible de proposer aux Occidentaux actuels une autre définition de départ que celle du latin *sacrificium*. Nous ne pouvons que reprendre ici l'excellente définition

d'Ernout-Meillet : « La notion de *sacer* ne coïncide pas avec celle de « bon » ou de « mauvais » : c'est une notion à part. *Sacer* désigne celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller ; de là le double sens de « sacré » ou « maudit » (à peu près). Un coupable que l'on consacre aux dieux infernaux est *sacer*... » [5].

Le *sacrificium* consiste donc à rendre « sacré » par un quelconque procédé rituel quelqu'un ou quelque chose, c'est-à-dire le séparer du reste du monde en le consacrant aux dieux. Quand il s'agit d'un être vivant, homme ou animal, le *sacrificium* est presque inévitablement une mise à mort selon des modalités diverses. Mais nous verrons que l'on peut aussi sacrifier des liquides ou des végétaux. Tout est possible et, *a priori*, rien n'est interdit.

La christianisation des pays celtiques, en principal et dernier lieu celle de l'Irlande sous l'égide de saint Patrick, a effacé la plupart des faits sacrificiels en même temps que toutes les désignations qui servaient à les nommer à l'exception d'une seule qui a été adoptée par le christianisme pour désigner l'Eucharistie. Un phénomène comparable s'est produit en Gaule avec la romanisation et la disparition de la langue. Mais là, la disparition a été totale. Il ne reste guère, dans tout l'ensemble celtique de l'Antiquité et du Moyen Âge que des faits épars ou résiduels

que nous nous efforcerons d'étudier et de classer. Nous verrons chemin faisant quel profit et quelles conclusions nous pouvons en tirer.

D'une manière générale le sacrifice est, quelle que soit l'époque, le lieu ou la religion, une cérémonie et un rite. Il met en scène :

— un sacrifiant ou sacrificateur,
— une victime (dans les deux significations du latin *hostia*, victime propitiatoire, et *victima*, victime expiatoire),
— des assistants ou des participants.

Outre la mise à mort de la victime, homme ou animal, la cérémonie sacrificielle comporte le plus souvent un festin rituel et, parfois une lustration ou une propitiation. Cela étant, la victime est consacrée par un destin exceptionnel et, en même temps, la société humaine, dont elle expie une partie des fautes, se purifie de sa présence.

Le sacrifice est donc une nécéssité religieuse, indépendante de tout point de vue moral ou politique. Il n'y a aucune religion, et surtout pas le christianisme, sans sacrifice, le plus significatif, même s'il est relativement rare dans les religions antiques, étant le sacrifice humain. L'Eucharistie chrétienne en est une très exacte continuation.

Le sacrifice étant l'acte religieux par excellence, le sacrificateur est obligatoirement un prêtre,

détenteur d'une initiation et d'une filiation. Aucun sacrifice majeur, c'est-à-dire ôtant la vie à un être humain ou à un grand animal (cheval ou bovin), n'est accompli valablement par quelqu'un d'autre. Si nous avons le nom du sacrifice dans les langues néo-celtiques, nous ne l'avons pas en celtique continental et nous n'avons pas davantage le nom du sacrificateur. Mais une dénomination spécialisée n'est probablement pas nécessaire : en effet tout druide est prêtre et est par conséquent apte à pratiquer le sacrifice, quelle qu'en soit sa nature ou son intention.

La victime est choisie et consacrée. Elle peut être un homme ou un animal domestique (cheval, taureau, porc) présentant des traits spécifiques déterminés (couleur, âge, origine). La consécration implique un transfert et une sorte de sacralisation. La victime est donc mise à mort parce que la consécration l'a retranchée du monde des vivants. Son destin posthume est spécial et privilégié. Nous définirons ainsi trois sortes de sacrifices :

— Sacrifice de première classe : sans effusion de sang, par les éléments : enterrement, immersion, pendaison, crémation, crucifixion.

— Sacrifice de deuxième classe : avec effusion de sang, par le couteau, l'épée ou la lance, immolation, cruentation.

— Sacrifice de troisième classe : sans mort humaine ou animale, offrande de denrées diverses, oblation, libation d'un liquide alimentaire (vin ou bière).

Au nombre des modes de sacrifices humains on trouvera donc le plus fréquemment : la décapitation, l'enterrement, l'immolation, la crémation, l'immersion, la cruentation, la pendaison. On ajoutera parfois à cette liste les combats de gladiateurs dans la mesure où ces combats sont à considérer comme des sortes de suicides collectifs. Nous devrons distinguer aussi, à tous les niveaux, les sacrifices publics et les sacrifices privés. César le premier nous l'enseigne : *sacrificia publica et privata*.

Nous ne pourrons manquer de faire la distinction et nous nous efforcerons de la faire clairement tout au long du présent ouvrage. Les sacrifices publics sont en général de grands sacrifices d'hommes et d'animaux qui mettent en cause l'État, au moins un roi, et qui peuvent revêtir une forme militaire (sacrifice ou *devotio* des armes prises à l'ennemi). Les sacrifices privés consistent le plus souvent en abattage du bétail après un décès, en offrande de petits animaux ou d'objets (souvent des bijoux) lors des funérailles ; ils peuvent être accompagnés de libations.

Mais nous verrons aussi que le sacrifice humain, quel qu'il soit, est à considérer comme

un fait religieux exceptionnel, pratiqué seulement dans des circonstances graves. Il est loin d'avoir, en terre celtique ou ailleurs, la fréquence des sacrifices d'animaux (cheval, bovin ou ovin, ou bien une simple volaille), et encore moins celle des oblations de produits alimentaires ou de plantes et les libations de boissons fermentées (vin ou bière). Nous constaterons d'ailleurs d'emblée que le néo-celtique ne nous a conservé que le nom de l'oblation, passé dans les gloses irlandaises pour désigner l'Eucharistie. Nous ignorons de ce fait tous les noms éventuels des autres formes de sacrifices, aussi bien en celtique insulaire que continental de l'Antiquité.

Nous n'avons pas trouvé d'exemple celtique de la suffocation, comme dans l'*Ashvamedha*. Nous n'avons pas d'exemple non plus en terre celtique de *devotio* militaire (c'est un druide qui se dévoue). Et c'est la seule Irlande qui a quelques exemples de la triple mort sacrificielle du roi (par immersion, qui protège la tête lors de la crémation), par crémation (incendie du palais royal) et par immolation (par le glaive ou la lance de l'ennemi). Nous compterons aussi et enfin au nombre des sacrifices privés ceux qui ont pour objet la guérison d'un malade ou dont l'intention est d'écarter le danger de mort du sacrifiant. Il faudra toujours se souvenir, répétons-le, de la double définition de César. Il y avait certaine-

ment, entre les uns et les autres, non pas une contradiction de principe, mais une énorme différence de moyens et d'intentions.

Dans la mesure du possible nous nous efforcerons de situer le sacrifice dans le temps et le lieu, le plus souvent dans des sanctuaires lors des grandes fêtes liturgiques, en fait lors des grands moments de l'année celtique, ce qui nous obligera à tenir compte des grandes fêtes calendaires. La christianisation de l'Irlande par saint Patrick nous a privé certainement d'une énorme majorité des preuves mais il nous reste encore assez de traces pour nourrir le contenu d'un livre. Ajoutons enfin que les quelques comparaisons qui nous seront éventuellement permises seront presque toutes védiques, grecques et latines, exceptionnellement germaniques. Elles contribueront en tout cas à montrer — sans être déterminantes quant à l'interprétation doctrinale — que le monde celtique ne peut pas s'étudier en dehors ou indépendamment du cadre indo-européen, rejoignant par là, avec ou sans intermédiaire, la Tradition primordiale.

NOTES

1. Ànanda Kentish COOMARASWAMY. Philosophe, historien d'art et critique ceylanais (Colombo, 1877 - Needham, Massachussets, 1947). Après avoir occupé différents postes officiels et inauguré en Inde une campagne en faveur de l'éducation, il se consacra à sa carrière d'historien. Il publia en langue anglaise de nombreux ouvrages sur les arts de l'Inde et la philosophie orientale.
2. *La doctrine du sacrifice*, édition française : Dervy, Paris, 1978, 244 p.
3. Ernoult-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, éd. 1959, p. 585b-586ab. Tous les dictionnaires français, que ce soit le Larousse ou le Littré, privilégient les acceptations non-religieuses, même chose dans le *Deutsches Etymologisches Wörterbuch* de Kluge.
4. Le sens de base de *sacrificium* ne subsiste guère qu'au latin.
5. Ernoult-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, éd. 1959, p. 585b-586ab.



CHAPITRE I

LE NOM DU SACRIFICE

Qu'est-ce qu'un « sacrifice » envisagé du point de vue religieux et traditionnel, à la fois doctrinal, rituel et pratique ? En 1967, faute de mieux et en dehors de toute recherche étymologique, le point de départ était la définition, uniquement lexicale et moderne, de Littré : « Chez les Hébreux, offrande faite à Dieu avec certaines cérémonies et consistant en des victimes ou des dons..., sacrifices humains, sacrifices dans lesquels la victime est un être humain »[1].

Mais cette définition trop étroite, pour être conforme au canon de l'Ancien Testament, n'est ni adaptée ni adaptable à la notion de sacrifice dans les religions préchrétiennes de l'Europe[2]. En outre il ne serait guère possible au départ, de présenter à nos contemporains occidentaux le sacrifice autrement que par le biais des définitions latines, classiques et bientôt christianisées, de *sacer* et de *sacrificium*[3]. Dès le premier examen on

remarque en effet que la notion celtique ne coïncide pas. Par surcroît tout terme celtique indigène autre que celui qui désigne l'oblation a disparu sans laisser la moindre trace.

Le celtique continental de l'Antiquité, en effet, ne nous a pas laissé le nom d'un sacrifice ou du moindre rite sacrificiel. Le breton populaire *sakrifis* étant, comme on s'y attendait, un emprunt au français remontant très haut dans le temps, force nous est de nous tourner vers les autres langues celtiques insulaires, l'irlandais d'abord, le gallois ensuite, qui nous appporteront, par les textes, des témoignages assez précis pour servir de preuves, directes ou indirectes. Le seul inconvénient de la documentation de base, c'est que nous n'avons le nom que d'une seule sorte de sacrifice, l'oblation, irlandais moderne *iobairt*, irlandais médiéval *idpart*, vieux-gallois *aperth*, gallois moderne *aberth*, breton moderne *aberzh* (par réemprunt au gallois), d'un vieux-celtique *ate-berta*.

Il va sans dire que nous envisageons ici le sacrifice du seul point de vue traditionnel comme un acte rituel expliqué et défini par une doctrine précise même si pour des raisons qui ne dépendent pas de notre volonté, cette doctrine ne nous est pas entièrement connue et intelligible, ce qui est bien le cas dans le monde celtique. Car toute définition, pour être valable, doit être réservée, en

premier, aux aspects doctrinaux, techniques et rituels de la cérémonie, lesquels n'ont été que très rarement examinés, si jamais ils l'on été. Le sacrifice est en effet une nécessité primordiale de l'existence de toute religion, indépendante de toute morale du « bien » et du « mal ». Il n'y a pas de religion possible sans sacrifice.

Préalablement à toute tentative d'exégèse ou de commentaire il nous faudra donc déterminer si le nom celtique insulaire du sacrifice limité à l'oblation est une création récente, contemporaine ou postérieure à la christianisation, une restriction de sens provoquée par cette même christianisation, ou si, au contraire, la perte de substance sémantique remonte aux temps indo-européens ou, du moins, préchrétiens [4]. Nous savons en effet, maintenant, au terme d'une longue réflexion, qu'il n'est plus utile de rechercher le nom du druide sacrificateur puisque tout druide, quel qu'il soit, en vertu et en conséquence de son état sacerdotal, est apte à pratiquer le sacrifice [5].

Les faits irlandais : les gloses et les lois

La majeure partie de la documentation lexicale irlandaise est constituée par les gloses, lesquelles sont toutes chrétiennes. On remarque immédiatement à leur propos l'hétérogénéité des formes du même mot et la variété des sens possibles. Il s'agit

du substantif ou nom verbal *idpart*, *idbart*, dont le sens de base est « offrande » et rien d'autre :

— *.i. lindidbairt .i. pro sanguine* : « offrande de boisson », glosant *oblationem* dans le contexte *et tradidit semetipsum pro nobis oblationem* (Würzburg 22 b 12, Épître aux Éphésiens, V, 2 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, éd. Stokes-Strachan, I, p. 639).

— *.i. rolín inbith nuile et caelum bolad inna idbairtesin* : « l'odeur de cette offrande a rempli le monde entier et le ciel », glosant *oblationem* dans le contexte *et tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suauiatis* (Würzburg 22 b 13, Épître aux Éphésiens, V, 2 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, I, p. 639).

— *.i. idbart ar ba ainm leosom peccatum dundidbairt adoparthe dar cenn peccati didiu sil adim adropredsom combouisse ciasberthe peccatum di* : « c'est-à-dire une offrande, car *peccatum* était chez eux le nom d'une offrande que l'on offrait à cause du péché ; c'est à cause du péché de la race d'Adam qu'elle a été offerte et il est donc juste que le sacrifice du Christ soit nommé *peccatum* », glosant *peccatum* dans le contexte *Eum qui non nouerat peccatum pro nobis peccatum fecit* (Würzburg 15 d 20, Épître aux Corinthiens II, V, 20 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, I, p. 604).

— *.i. tánic aimser moidbartese* : « le temps de me sacrifier est venu », glosant *instat* dans le

contexte *et tempus resolutionis meae instat* (Würzburg 30 d 11 ; Thimotée II, IV, 6 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, I, p. 696).

— *.i. nitartsat idbarta dúnni .i. nirogabsamni anidparta hóre narbolour linn afoirbthetu sechnithartsatsom ni comtachtmarni* : « ils ne nous ont fait aucune offrande et nous n'avons pas accepté leurs offrandes parce que leur perfection ne nous a pas paru suffisante ; ils n'ont rien donné et nous n'avons rien demandé », glosant *commonicauit* dans le contexte *nulla mihi ecclesia commonicauit in ratione dati et accepti, nisi nos soli* (Würzburg 24 b 20 ; ad Philippenses IV, 15 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, I, p. 652).

— *.i. ississi indidbart* : « c'est vous qui êtes l'offrande », glosant *uestrae* dans le contexte *Sed etsi immolor supra sacrificium et obsequium fidei uestrae gaudeo* (Würzburg 23 c 32 ; ad Philippenses, II, 17 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, I, p. 647).

— *.i. aconfodlid doberid idbarta dún* : « c'est-à-dire que vous partagez, vous nous faites des offrandes », glosant *commonicantes* dans le contexte *Uerumtamen bene fecistis, commonicantes tribulationi meae* (Würzburg 24 b 19 ; ad Philippenses, II, 14 ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 652).

— *.i. indate innaedbarta fulidi fealdai* : « plutôt que des offrandes de chair et de sang », glosant *gloriam* dans le contexte *officia confessionum*

ac laudum mearum plus obtinebunt gloriam gratiae et in meliorem uictimam (Milan 87 b 6 ; Psaume 68 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, I, p. 292).

— *.i. sech ba degedbart ón in lege* : « c'était une bonne offrande dans la loi », glosant *uictimam* dans le contexte *officia confessionum ac laudum mearum plus obtinebunt gloriam gratiae et in meliorem uictimam* (Milan 87 b 8 ; Psaume 68 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, I, p. 292).

— *.i. amal rundgab in beuidbart sin. nochis edbart logmar isin hirecht* : « comme cela est l'offrande vivante, c'est-à-dire une offrande précieuse dans la Loi », glosant *ut* dans le contexte *et in meliorem victimam ut est uitulus* (Milan 87 b 9 ; Psaume 68 ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 292).

— *.i. nomen dolestur chorthón bis ocedpartaib dodeib* : « c'est-à-dire le nom d'un vase à fond rond qui sert pour les sacrifices aux idoles », glosant *futilis* dans le contexte *futio, ex quo compositum affutio, futilis...altus uel alitus altilis* (Saint-Gall, 56 b 7 ; Priscien, *Thesaurus Paleohibernicus*, II, p. 109).

— *.i. in brosnae dombert side dia edbairt fesin ishé crist coc(runn achr)uche foir fesin* : « le fardeau qu'il emporta pour lui offrir, c'est le Christ avec le tronc de sa croix sur lui-même », glosant *cum lignis* dans le contexte *hic adest Isác cum lignis et Abracham cum ariete in sabieth herente* (Turin 123 ; gloses à saint Marc, manuscrit F. VI, 2, de Turin, second fragment, p. 4, col. 2 ; *Thesaurus Paleohibernicus*, I, p. 493).

— *.i. innaudbirt .i. incaisc* : « ce sacrifice, c'est-à-dire la Pâques », glosant *phase* dans le contexte *obserua mensem nouarum fuguum et ueri primum temporis et facies phase Domino Deo tuo...* (Carlsruhe 37 b 3, *Codex Augiensis*, CLXVII, gloses sur Bède le Vénérable, fol. 37 b 3, marge droite ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 26)

Une récapitulation des sens et des formes produit le tableau suivant :

Wb 22 b 12	*(lind)idbairt*	« offrande (de boisson) »
Wb 22 b 13 23 c 32	*Idbart*	gén. idbairte « offrande »
Wb 24 b 19 24 b 20	*Idbarta* *Idparta*	« offrandes »
Wb15 d 20	*Idbart*	« offrande »
Wb 30 d 11	*Idbart*	« sacrifier » (nom verbal)
Ml 87 b 6	*(inna) edbarta*	« offrandes »
Ml 87 b 8	*(deg) edbart*	« (bon) sacrifice »
Ml 87 b 9	*edbart*	« offrande »
Sg 56 b 7	*edpartaib*	« sacrifices (aux idoles) »
Turin 123	*edbairt*	« offrir »
Karlsruhe 37b3	*audbirt*	« sacrifice »

La morphologie est assez homogène, du moins pour du vieil-irlandais :

Singulier, Nominatif :	*idbairt (palatal)* *idbart (non-palatal)* *edbart* *audbirt*
Pluriel, Nominatif :	*edbarta* *idbarta* *idpart*
Génitif :	*idbairte*
Datif :	*edpartaib*
Nom Verbal :	*idbart* *edbairt*

Le sémantisme n'est pas moins clair :

offrande(s) :	onze fois
offrande (de boisson), libation :	une fois
(bon) sacrifice :	une fois
sacrifice (aux idoles) :	une fois

Le sens étymologique d'« offrande » est prépondérant et il s'accorde très bien avec la notion chrétienne d'Eucharistie, l'application païenne de Sg 56 b 7 restant ou devenant conventionnelle. Il est d'ailleurs remarquable que le reste des témoignages que nous allons citer n'appartienne en rien au répertoire de la mythologie et de l'épopée. Toute mention du sacrifice en a été assez minutieusement expurgée pour que nous n'en trouvions plus aucune trace directe sous la forme du nom spécifique. Tout ce que nous connaissons

est chrétien, par exemple ces quelques citations du *Leabhar Breacc* :

> — *in tan ro-tucad co-t cẹsad 7 do t'idpart amal coerig cendais* : « quand tu étais conduit à ta passion et à ton sacrifice comme un doux mouton » (*The Passions and the Homilies from Leabhar Breac*, éd. R. Atkinson,Todd Lectures Series II, Dublin, 1887, p. 45, lignes 169-170).
> — *do-roine in rig édpairt do na deeib, 7 do-roine cách a aithris, co mboi tútt na n-edpart forut na cathrach uli* : « Le roi fit les sacrifices aux dieux et chacun suivit son exemple, si bien que l'odeur des sacrifices fut à travers toute la ville » (*Passions and Homilies*, p. 68, lignes 973-974).
> — *fogébat na boicht 7 dóine tróga a comdidnat 7 a fortacht aicc-sium, i n-almsanaib 7 i n-edpartaib* : « Les pauvres et les malheureux trouveront leur consolation et leur assistance en lui par des aumônes et des offrandes » (*Passions and Homilies*, p. 161, lignes 4285-4287).
> — *Is aire din dobera ico'n edpart usce 7 fin is-in cailech n-aithfrind* : « *deinde quaeritur, cur in hac oblatione cum uino aqua accipitur ?* » (*Passions and Homilies*, p. 186, lignes 5201-5202, traduction latine, p. 433).

— *Ind fairend din na tabrat almsana 7 adparta do bochtaib 7 do aidilgnechaib in choimded i-fus* : « *Qui ergo omnino misericordiam egenis et pauperibus non tribuunt* » (*Passions and Homilies*, p. 212, lignes 6152-54, traduction latine, p. 450).

Ou bien ce sont les *Vies* des saints d'Irlande :

— *hidpairt choirp Crist 7 a fola* : « Le sacrifice du corps du Christ et de son sang » (Whitley Stokes, *Latin Lives of the Saints*, Todd Lecture Series, p. III, 12).

Avec quelques nuances de sens et de menues variations orthographiques, le mot est partout identique. Dès l'état le plus ancien de l'irlandais, il a été littéralement confisqué par le christianisme et réservé alors au vocabulaire liturgique, désignant le seul et unique sacrifice que connaisse le christianisme, l'Eucharistie, rendue parfaitement symbolique et effective par la Transsubstantiation. Il est vrai que, avant les déviations métaphoriques modernes, la notion de « sacrifice » était absente de la vie et du vocabulaire non-religieux d'un *laïc*. Il ne serait pas même venu à l'idée d'un Irlandais du Moyen Âge qu'il pût exister un sacrifice autre que religieux.

L'appropriation chrétienne d'un terme du vocabulaire religieux préchrétien n'en est que plus

sensible. Car il y a eu appropriation d'un terme préexistant plutôt que création d'un nouveau terme. Mais que s'est-il produit au juste ? Pour avoir une réponse valable à l'interrogation nous avons un moyen, un seul, à notre disposition dans le vaste répertoire lexicographique que l'irlandais nous a légué, c'est le très riche recueil des *Lois*. Nous ne nous attendrons pas, bien sûr, à la découverte miraculeuse du document capital administrant la preuve formelle en termes scientifiques modernes. Car là aussi, comme ailleurs et plus qu'ailleurs, le travail de la censure chrétienne a été bien fait : tout ou presque a été expurgé, vidé, caviardé ou rendu inoffensif. Mais il subsiste la chance d'une trace ou d'une omission. Voici donc, en citation exhaustive, le premier extrait des *Lois*, traduit par nos soins, où apparaît le nom irlandais du sacrifice :

> « Le chef poète, c'est-à-dire le sage poète expliquant ou montrant la grande étendue de sa science (qui éprouve sa science) en composant un quatrain sans penser, c'est-à-dire sans étudier, à savoir que le poète-docteur faisait cela après avoir été nommé par le roi de canton. Aujourd'hui, c'est par les extrémités de ses os (doigts) qu'il fait cela et qu'il découvre le nom. C'est ainsi que cela se fait : quand le poète voit quel-

> qu'un, ou un objet, à côté de lui, il fait immédiatement un vers sur la pointe de ses doigts ou dans son esprit, sans étudier, et c'est en même temps qu'il le fait et qu'il le chante. Et cela, c'est après le *Nouveau Testament*. Ce n'est pas ainsi que cela était fait avant Patrick, mais le poète mettait sa baguette sur le corps ou sur la tête et il trouvait son nom, le nom de son père et de sa mère, et il trouvait toute chose inconnue qui le concernait au bout d'une minute, de deux ou de trois. Cela est le *Teinm Laegda* ou l'*Imus Forosna* car par eux la même chose était découverte mais chacun d'eux se faisait d'une manière particulière, c'est-à-dire que pour chacun d'eux on faisait un sacrifice différent. Mais Patrick abolit ces trois choses chez les poètes quand ils crurent parce que cela était impur : on ne faisait pas le *Teinm Laegda* ou l'*Imus Forosna* sans un sacrifice aux dieux idoles. Il ne leur laissa rien après cela qui fût un sacrifice au diable parce que leur art était pur ». [6]

Les autres passages des *Lois* utilisant le mot *udbart* sont, en comparaison, dépourvus de tout intérêt : il ne s'agit, comme on le verra *infra*, que des réinterprétations chrétiennes ou christianisées

qui confirment et, éventuellement, élargissent les bases morphologiques et sémantiques. Mais avant toute analyse nous devons citer aussi un extrait qui recoupe ce que nous venons de produire. Manifestement, la source est la même à travers quelques divergences d'explication et, cela ne nous surprendra pas, ce second exemple du seul emploi attesté en mode non-chrétien du nom du sacrifice est dû à l'évêque Cormac de Cashel dans son célèbre glossaire écrit au IXe siècle. Voici ce second texte d'après ses deux versions connues :

Version 1 : Codex A

> *Himbas forosnai .i. dofuarascaib seicib cach raet bid maith lasin filid 7 bud ádla(i)c dó do fhaillsiugud. isamlaid dognither sin .i. cocnaid (no concna) infili mír do charnna dhergmuice no chon no chaitt 7 dosber iaram isin líg forachula na cómlad 7 canaid dichedul fair 7 hidbraid sin do dheib hidal. 7 gutagair dó iaram a hidalu. 7 nisfaghaib din iarnamárach. 7 docha(i)m brichta for a dhí baiss contagair beos a dhee hidal chuige arna toirmesctha a chodlad immbe. 7 dosbert a di boiss ima díb lecnib contuil isuan. 7 bither oca fhaire ar na roimprá 7 narothairmesca nech cotaispentar dó cach ní immbambí cocend nómaide no a dó no a tri no fot no mhessedh oc hidbert. et ideo himbas dici-*

tur .i. dí boiss uime .i. bass ádiu 7 bas anall ima leccnib. 7 atrogell no strarpe tra (Patraicc) innisin 7 an teinm laegda .i. roforgell na bud nime na talman nach aen dosgní uair is díultad do baithis. Díchedul do chendaib din forfhacbad (són) a dénum side hi córus cerdi ar issed (so as) fodera són ni hecean hidbairt demun uime acht faisnes do chendaib cnáime fócetoir. [7]

« Science qui illumine, à savoir qu'elle découvre tout ce que le poète veut et ce qu'il souhaite lui être montré. C'est ainsi que cela se fait : le poète mâche un morceau de la chair d'un porc rouge, d'un chien ou d'un chat, qu'il dépose ensuite sur la pierre plate derrière la porte ; il l'offre aux dieux sur l'autel avec une incantation ; puis il invoque ses idoles ; s'il ne les trouve pas le lendemain il incante ses deux paumes et il garde ses deux paumes sur ses joues jusqu'à ce qu'il s'endorme. On le veille ensuite pour qu'il ne soit ni dérangé ni troublé avant que tout lui soit révélé, c'est-à-dire jusqu'à la fin d'une neuvaine ou de deux, ou de trois, selon ce qui a été estimé nécessaire au moment du sacrifice. Et cela est donc dit *imbass*, à savoir ses deux paumes

(une paume devant et une paume derrière) sur ses joues. Et Patrick abolit ou interdit cette pratique, de même que le *teinm laegda*, et il décida que quiconque y aurait recours n'aurait ni ciel ni terre, parce que c'était un abandon du baptême. Quant au *dichetal do chennaib*, il leur fut cependant permis de le composer, suivant la règle de leur art, et la raison en est qu'il ne nécessite pas de sacrifice au démon, n'étant qu'une révélation immédiate par le bout des doigts du poète ».

Version 2[8] *:*

Imbass forosnae .i. dofúarascaib sec(h)ib rét bas maith lasin filid 7 bes adlaic dó d'foillsiugud. Is amlaid didiu dognither ón .i. concná in file mir do c(h)arnn dirg muice nó c(h)on nó c(h)ait ocus dobir iarom for lic iar cúl na comlad 7 cotagair dó 7 ní fagaib iarnabaróch, 7 dochain iarom for a di bois 7 congair déo idal cuige arná tarmascthar a c(h)odlud 7 dobeir a dí bois ima dí lecain 7 contuli 7 bithir og a foraire ar nacha-imparrae 7 nach toirmescae neach agas doadbanar dó iarom anní aradnibí co cend nómaide nó a díri nó a trí, fut ngair conmessad ocind audpairt. Et ideo imbas dicitur .i. bas disiu 7 bass anall

im a agaid nó im a c(h)end. Atrorbe Patraic anisin, 7 en teinm laoda 7 fot roirgell a briathar ná bad nimhe ná talman nach son dogénai ar is diultad bathis. Dic(h)etal doc(h)ennaib immorro fodrácbad són i córus c(h)erdae, ar is soas fodera són : ní écen audbairt do demnaib oca, acht aisnéis do c(h)ennaib a chnámae fochédoir. [9]

« *Imbass forosnai* (terme irlandais signifiant « grande science qui illumine », désignant une incantation) c'est ce qui était révélé et était bon pour les *filid*. Et c'est ainsi que cela se faisait, à savoir un *file* mâchait un morceau de viande rouge d'un porc, d'un chien ou d'un chat, qu'il déposait ensuite sur la pierre plate derrière la porte ; il l'offre aux dieux sur l'autel avec une incantation ; puis il invoque ses idoles. S'il ne les trouve pas le lendemain, il incante ses deux paumes et il garde ses deux paumes sur ses joues jusqu'à ce qu'il s'endorme. On le veille ensuite pour qu'il ne soit ni dérangé ni troublé avant que tout lui soit révélé, c'est-à-dire jusqu'à la fin d'une neuvaine ou de deux, ou de trois, selon ce qui a été estimé nécessaire au moment du sacrifice ».

La description des « idoles » est plus que conventionnelle. Cependant, abstraction étant faite de la mésinterprétation du mot *imbas* par le transcripteur [10], ce que nous connaissons déjà depuis longtemps, l'emploi du nom du sacrifice ou de l'offrande sacrificielle est à la fois correct et préchrétien. Nous en étudierons plus loin la technique rituelle. Mais nous ne croyons pas qu'il serait venu à l'idée d'un évêque du IXe siècle de transférer le nom de l'Eucharistie à une cérémonie païenne. Par contre l'inverse a pu avoir lieu et le mot employé avait le sens général d' « oblation, sacrifice, offrande ». Dans la bribe de technique sacrée que l'Irlande préchrétienne nous a léguée, il décrivait donc le fait d'apporter une offrande, ou une victime, en tout cas de livrer aux dieux un être ou une chose. Dans ce sens assez précis l'oblation tend en effet à être tout le sacrifice ou tout sacrifice quel qu'il soit.

À un autre égard le texte du *Senchús Mór* est beaucoup plus explicite que le *Sanas Cormaic* parce qu'il replace le mot dans le contexte de la conversion au christianisme et de ce que nous appellerions volontiers, par rapport aux lois et aux institutions irlandaises, la « réforme » de saint Patrick. En attendant de faire l'analyse thématique complète, nous dirons déjà que l'archaïsme est beaucoup moins dans la langue que dans le contenu du texte. Résumons ce qui nous concerne : Avant le temps de saint Patrick le

teinm laegda et l'*imbas forosnai* nécessitaient un sacrifice préalable aux « dieux idoles ». Après la venue de saint Patrick il n'a plus subsisté de tout le cérémonial rituel que l'incantation et la récitation poétiques.

Autrement dit, le rituel préchrétien est vidé de son contenu, rendu inefficace par la suppression du sacrifice. La magie incantatoire subséquente n'était plus dangereuse puisqu'elle était passée au compte de la technique poétique. Or, la poésie était éminemment compatible avec l'Évangile. *Imbas forosnai* et *teinm laegda* sont, à l'évidence, des dénominations originales de rituels préchrétiens. La question à poser devient dès lors la suivante : si de telles dénominations ont été conservées il est très possible que le nom préchrétien, global, du sacrifice, ait été conservé lui aussi. Il n'y avait certes pas plus d'inconvénient à le christianiser qu'à conserver des noms de rituels désormais condamnés à l'oubli ou à la désuétude. Le nom irlandais du sacrifice ne devrait-il pas être, normalement, le terme préchrétien passé au christianisme ?

L'Eucharistie n'est en rien un *teinm laegda* ou un *imbas forosnai*. Cependant le sacrifice, pour en être le principal moment, n'est jamais tout le cérémonial religieux et la contrepartie de la survie du mot a été l'altération chrétienne du sens. Pour tous les rédacteurs des gloses, des glossaires et

des lois, en effet l'Eucharistie n'est que la répétition d'un sacrifice unique qui a eu le Christ pour victime et tous les fidèles pour bénéficiaires. Les exemples suivants des *Lois* témoignent de cette altération du sens :

> — *Atait secht taburta la Feine i tuaith ata dilsim cin mac cin raith : udbuirt an anmuin, duas teachta do file, log in beba, aite imrime, log lamtoruid, duilgine cach aicde, tabuirt espuic, tabuirt rig* : « Il y a chez les Feine dans un canton sept dons qui sont perpétuels, sans fils et sans caution : l'offrande de l'âme, la récompense convenable d'un poète, la récompense du langage, le paiement du voyage, la récompense du produit manuel, le paiement de tout art, le don d'un évêque, le don d'un roi » (*Ancient Laws*, Heptads, V, p. 212).
>
> — *Is dilsi na hudbarta do* : « ces offrandes lui sont perpétuelles » (ibid. V, p. 212).
>
> — *tir aduberar do eachlaid ar admain nad oide folta ata coire fri hubairt* : « La terre qui a été donnée à une église pour une âme, et pour laquelle ne sont pas remplis les devoirs qui conviennent à l'offrande » (*Ancient Laws*, *Do fastad cirt ocus dligid* : « pour la confirmation du droit et de la loi », V, p. 430).

— *is in lec aile, a hubairt an anmain* : « l'autre pierre est une offrande pour l'âme » (*Ancient Laws, Do tuaslucad Cundrad and-so sis* : « de la dissolution des contrats », V, p. 498).
— *Fal ubarta i mbeolu uasal-neimid* : « L'obstacle de l'offrande dans la bouche d'un noble 'nemed' » (ibid. 506).
— *athgabail fir a n-uair udbarta* : « la détresse de l'homme au moment de l'offrande » (*Senchús Mór*, I, p. 194).
— *Atait secht n-anfolaid fofuaslaicet udhburta in domuin* : « il y a sept disqualifications qui annulent les offrandes du monde » (*Heptads*, V, p. 128).

Dans les tout derniers exemples l'altération sémantique, contrastant avec l'archaïsme général des notions juridiques, confine à la banalisation et à la désacralisation complètes, presque au même degré que dans les grandes langues occidentales contemporaines. Cela aboutit, finalement, à l'échantillonnage lexicographique et sémantique de Dinneen [11], dans lequel le sens étymologique premier d'« oblation » n'est pas mentionné et encore moins senti :

— *íobáirt*, gén. *íodhbartha* et *íodhbarta*, pluriel id. fém. : « offrande, sacrifice, immolation ; acte de sacrifier » ; *íodhbairt fearainn* : « un don ou une offran-

de de terre » ; *íodhbhairt íodan* : « un sacrifice pur », *altóir íodhbartha* : « l'autel du sacrifice », *teine na h-íodhbartha* : « le feu du sacrifice » ;
— *íodbarthach*, gén. *-aige*, adjectif : « disposé à offrir un sacrifice ; sacrificiel », substantif : « ce qui est sacrifié, une victime » ;
— *íodhbraim, -bairt, -bradh* : « j'offre un sacrifice, j'immole » ; *íodhbradh, ealba agus ceathra* : « troupeaux et bétail était immolés », *ag íodhbairt dá ndéithib uaisle adhartha* : « offrant un sacrifice à leurs hauts et adorables dieux ».

Il en est de même chez Niall O Dónaill[12] :

— *íobairt*, gén. -artha, pl. -i, fém. « verbal noun of *íobair* », « sacrifice », *íobairt a ofráil mar íobairt* : « offrir un sacrifice, offrir quelque chose en sacrifice », *íobairt loiscthe* : « offrande brûlée », *íobairt na Chroiche* : « la Crucifixion » (« le sacrifice de la Croix »), *íobairt an Aifrinn* : « the Sacrifice de la messe », *Altóir, -tine, íobartha* : « autel sacrificiel », fine : « religieux, pieux, offrant »,
— *íobartach*, gén. et pl. *íobartaigh*, : « victime (de sacrifice) » et « sacrificiel, sacrifiant ».

À ce niveau il n'y a plus rien à dire ni à commenter, du moins du point de vue philologique ou linguistique si ce n'est qu'on aimerait être certain que tous ces termes, surtout ceux répertoriés par Dinneen, sont d'un usage courant. Nous reprendrons plus loin l'étude des textes ou extraits du strict point de vue religieux.

Les faits Brittoniques

L'état lexicographique du gallois est, dans l'ensemble, comparable à celui de l'irlandais. Le substantif vieux-gallois *aperth* : « victime, offrande faite à la divinité » est glosé *victima* dans le contexte *conjugis strides victima dira fuit*, dans un manuscrit de l'Ars Amatoria d'Ovide [13]. Au pluriel *di aperthou* est glosé *muneribus* dans le contexte *ubi numeribus nati sua mater addixit* ; sans préposition le même mot glose *sacra* dans le contexte *Culta Judaeo septima sacra Deo.* [14]

On peut et on doit épargner au lecteur la litanie harassante des citations bibliques ou apologétiques qui forment l'essentiel de la documentation galloise. Mais il est important de définir le sens exact des mots. Le *Geiriadur Prifysgol Cymru*, qui est à cet égard un guide très sûr, propose une classification sémantique que nous adopterons d'autant plus volontiers qu'elle recoupe celle de l'irlandais ancien, moyen et moderne :

du substantif *aberth* :

— *y weithred o offrymu anifail i Dduw (neu i'r duwiau) drwy ei ladd* : « le fait d'offrir un animal à Dieu (ou aux dieux) en le tuant » ;

— *cyflwyno rhodd i Dduw neu i berson ; offrwm diolch neu addoliad, fel yn aberth moliant, ebyrth gorfoledd* : « présenter un don à Dieu ou à une personne ; offrande de remerciement ou d'adoration, comme dans un sacrifice de louange, des sacrifices de joie » ;

— *yr hyn a leddir, yr hyn a offrymir i Dduw* : « celui que l'on tue, celui que l'on offre à Dieu » ;

— *yr aberthau Beiblaidd anifelaidd a offrymir* : « les sacrifices bibliques d'animaux que l'on offre » ;

— *Crist en ei draddodi ei hun yn lawn* : « le Christ se livrant lui-même en jugement » ;

— *aberth yr offeren, y bara a gysegrir ac a ddyrchefir yn yr offeren* : « le sacrifice de la messe ; le pain que l'on consacre et que l'on élève à la messe » ;

— *rhodd ymwadol* : « don de renoncement » ;

— *person neu beth a â'n ysglyfaeth i riw allu dinistriol* : « personne qui est la proie d'une force de destruction » ;

du verbe *aberthaf/aberthu* :
— *offrymu anifail i Dduw (neu i'r duwiau) drwy ei ladd* : « offrir un animal à Dieu (ou aux dieux) en le tuant » ;
— *cyflwyno person no adeilad i Dduw* : « présenter une personne ou une construction à Dieu » ;
— *traddodi Crist yn lawn* : « livrer le Christ en jugement » ;
— *dyrchafu fel yn aberth yr offeren* : « élever comme au sacrifice de la messe » ;
— *cyflawni gweithred ymwadol* : « accomplir un acte de renoncement » ;
— *gostwng safon er cyrraedd rhyw ddiben* : « diminuer la mesure pour atteindre un certain but ».

Il n'y a pas grande originalité dans ces définitions qui n'ont de celtique que l'emploi du substantif *aberth* et du verbe *aberthu*. Il faut cependant — ne serait-ce que pour rendre justice à la richesse lexicale du gallois alliée à la fidélité à un vocable archaïque, même vidé de son sens premier — dresser la liste des composés et des dérivés possibles. La liste nous aidera du reste à mieux dégager la notion primitive de sacrifice de la réinterprétation moderne, voire de la mésinterprétation contemporaine :

— *aberthaidd*, adjectif (*aberth* et désinence adjectivale *-aidd*), « sacrificiel » ;

— *aberthawr*, substantif (*aberth* et suffixe de nom d'agent *-awr*), « prêtre », traduit par *sacerdos* dans le *Dictionarium Duplex* de Davies ;

— *aberthddyn*, substantif (*aberth* et *dyn* « homme »), *dyn a aberthir*, « homme que l'on sacrifie » ;

— *aberthedig*, participe (*aberth* et désinence participiale *-edig*), *wedi ei gysegru, wedi ei offrymu, wedi ymrol*, « sacrifié » ;

— *abertheilun*, substantif (*aberth* et *eilun* « image »), *Delw o ynail yr aberthid dynion ynddi gan y Derwyddon*, « monument d'osier où des hommes étaient sacrifiés par les druides »[15] ;

— *aberthfaen*, substantif (*aberth* et *maen* « pierre »), *maen aberthu*, « pierre à sacrifice » ;

— *aberthged*, substantif (*aberth* et *ced* « don »). *Rhodd a gyflwynir fel aberth*, « don que l'on présente en sacrifice » (oblation) ; *Ysgub o yd a blodau 'r maes ynglyn â seremoni'r Orsedd*, « gerbe de blé et de fleurs des champs lors d'une cérémonie du Gorsedd » ;

— *aberthiad*, substantif (*aberth* et suffixe *-iad*), *offrymiad o berson neu anifail byw* « offrande d'une personne ou d'un animal vivant » ; *offrymiad o rodd, ymroddiad*, « offrande d'un don ; don de soi » ; *offrymiad Crist*, « offrande du Christ » ; *gweiniddiad y Cymun*, « administration de la communion » ; *gweithred ymwadol*, « acte de renoncement » ; *gostyngiad safon er mwyn cyrraedd rhyw ddiben*, « diminuer la mesure pour atteindre un certain but » ;

— *aberthiadol*, adjectif (*aberthiad* et suffixe adjectival *-ol*), *yn perthyn i aberth*, « appartenant au sacrifice » ;

— *aberthog*, substantif (*aberth* et suffixe adjectival *-og*), *offeiriad*, « prêtre » ; *yr hwn a offrymir*, « celui que l'on offre » ;

— *aberthol*, adjectif (*aberth* et suffixe adjectival *-ol*), *yn perthyn i aberth*, « appartenant au sacrifice » ; *yn perthyn i aberth yr offeren*, « appartenant au sacrifice de la messe » ;

— *aberthwas*, substantif (*aberth* et substantif *gwas*, « serviteur »), *gwas yng ngwasaniaeth yr offeren*, « garçon au service de la messe » ;

— *aberthwin*, substantif (*aberth* et *gwin*, « vin »), « offrande de vin » ;

— *aberthwr*, substantif (*aberth* et le suffixe de nom d'agent *-wr*), *offerennwr*, « officiant » ;

— *aberthydd*, substantif (*aberth* et le suffixe de nom d'agent *-ydd*), *aberthydd anifail*, « sacrificateur d'animal ».

Il n'est rien, dans cette longue liste, qui ne dépende d'une stricte réinterprétation chrétienne du nom celtique du sacrifice. Et quand il n'y a pas réinterprétation chrétienne nous n'avons affaire qu'à une réminiscence érudite (cf. le cas d'*abertheilun*). Cette constatation étant faite, tout est dit ou presque : le gallois *aberth*, l'irlandais *íobairt* ont été conservés ou insérés dans la terminologie chrétienne parce qu'ils recoupent très exactement

le latin *offerenda* qui est à l'origine du nom de la messe dans toutes les langues néoceltiques. Un signe qui ne saurait tromper est la disparition du nom du sacrifice en cornique et en breton moyen et moderne.

Le cornique n'a que deux mots : *offrynna*, littéralement « offrir », *sacryfya*, à côté de *sacryfysa* « sacrifier ». Et en tant que substantifs : *sacryfys* « sacrifice », *oblasyon* « oblation »[16]. Mais ce sont deux mots romans qui ont transité par l'anglais et *sacryfys* ne figure même pas dans le *Lexicon Cornu-Britannicum* de Robert Williams, *oblasyon* non plus. Dans les deux cas nous avons affaire à l'adaptation néo-cornique d'un vocabulaire étranger, phénomène d'érudition superficielle qui n'intéresse en rien l'histoire ancienne de la langue.

Dans le même contexte général de viduité, le cas du breton est quelque peu différent : en contradiction avec le cornique on y trouve répertorié — au moins dans les dictionnaires contemporains — un mot *aberzh* « sacrifice » qui se rattache à la série de l'irlandais *íobairt* et du gallois *aberth*. Voici l'échantillonnage essentiel, aussi inusité que possible dans la langue courante : *aberzh* « sacrifice », *aberzhiñ* « sacrifier », *aberzher* « sacrificateur », *aberzhad* « victime », *emaberzh* « sacrifice volontaire »[17].

Le mot est un emprunt érudit récent. Comme le cornique, le breton populaire ne connaît que l'emprunt au français *sakrifis*, sur lequel il est

inutile de s'attarder ici. Mais chacun sait que, en comparaison du gallois, et plus encore de l'irlandais, le lexique breton s'est singulièrement appauvri en éléments celtiques au cours des siècles. En fait *aperth* est attesté en vieux-breton mais il n'avait pas été reconnu. Il vient d'être identifié dans le composé synthétique *aperthlestr*, présenté par la glose 37b31 du manuscrit latin 10290 de la Bibliothèque Nationale[18] ; *Aperthlestr*, glosant *effutilis*, est à traduire par « vase de sacrifice ».

Ce dont toutefois les écrivains bretons qui, ignorant la glose vieil-bretonne, ont réemprunté *aberzh* n'ont pas été conscients, c'est qu'ils l'ont employé dans un contexte radicalement différent de celui de l'irlandais et du gallois.

Sans doute, quand Jean-Pierre Calloc'h, en février 1910, utilise le mot pour la première fois, en dialecte vannetais, dans le commentaire poétique du Psaume 42 (*judica me*) de son recueil *Ar en deulin*, il respecte encore le principe de la christianisation : *Boud er béleg gredus, ar saù doh en auter, E kinnig en aberh, o douster, o douster* : « être le prêtre ardent, debout près de l'autel, offrant le sacrifice, ô douceur, ô douceur ». Mais il ne respecte plus la sémantique profonde puisqu'il allie, dans une expression pensée en français, *kinnig en aberh* (« offrir un sacrifice »). Or, la notion exprimée par *kinnig* est implicitement contenue dans *aberh*, à moins qu'il ne faille rendre par

« proposer », ce qui ne correspondrait plus à l'intention du sacrifice. Bien entendu, ce pléonasme étymologique échappe à la critique du style.

Et les trois auteurs des *Sketla Segobrani*[19], dans leur liste de « mots difficiles » (*geriou diaes*), reprennent *aberz* aux fins de désignation exclusive du sacrifice dans l'ancienne religion celtique. Les « mots difficiles » sont tous ceux — et on en oublie — qu'un bretonnant sincère et non-lettré ne connaît pas naturellement.

Cependant l'érudition ne s'adresse pas ordinairement aux gens incultes et ce que nous reprocherons à ce vocabulaire sera beaucoup moins d'exister que de représenter une certaine idée que nos contemporains se font de la religion des Celtes de l'Antiquité dans la très faible mesure où cette idée s'exprime en breton moderne : *aberz(h)* « sacrifice, offrande sacrée », cela est exact, évidemment, très exact même. Mais *losgaberz* « holocauste » et *kantaberz* « hécatombe » passeront-ils à la postérité ? Dans le cas de *losgaberz*, imité du gallois, Roparz Hemon[20] a déjà rétabli *loskaberzh* parce que, si le thème gallois est *llosg*, le breton n'a que *losk* avec une occlusive sourde en finale absolue. La finale n'est plus absolue parce que l'initiale du second terme est vocalique mais la composition synthétique est morte depuis si longtemps en breton parlé que l'on craint de ne pas savoir choisir en fonction du meilleur usage parce qu'il n'y a plus d'usage. Le nom celtique du sacri-

fice ne se laisse pas réduire à ou par une analyse élémentaire. Tout cela, en outre, serait sans le moindre intérêt si nous n'en tirions pas, une fois de plus, l'enseignement définitif que la recherche religieuse ne se passe jamais sans dommage d'une bonne philologie servant de garde-fou aux excès de l'imagination, philologique ou non-philologique. La conclusion en est que les *kinnigou hag aberzou* « offrandes et sacrifices » de Meven Mordiern [21] sont sujets à caution parce que, nous en apporterons la preuve multipliée, l'« offrande » est, en celtique comme partout ailleurs, l'acte essentiel du sacrifice.

Et nous ne mentionnerons plus que pour mémoire, la liaison étymologique fantaisiste, déjà condamnée par Victor Henry [22] du vieux-breton *aperth* (qui dans la terminologie de J. Loth, n'était que gallois) et de *abardaez* « soir » dont l'explication est toute différente : De ce mot *aperth* une dérivation vbr. *aperthaez* > *abardaez* aurait désigné, dans une religion antérieure au christianisme, le moment où se faisaient les « offrandes », les libations, le repas du soir, d'où « la vêprée ». Victor Henry, déjà lui-même médiocre celtisant, a fait à l'auteur de cette étymologie la charité de ne pas le nommer. Quant à Emile Ernault, il ignore *aberz(h)* : à son époque l'érudition bretonne sérieuse (c'est-à-dire lui et Joseph Loth, sans plus) ne se préoccupait pas encore du nom celtique des sacrifices humains.

De toute façon, ni le breton moyen et moderne, ni même le gallois n'offrent d'intérêt comparatif extraordinaire, le breton parce qu'il est emprunté au gallois à date très récente et le gallois parce que la composition verbale de *aperth* n'y est plus sentie. Nous pouvons certes supposer que la dénomination celtique continentale était aussi, dans l'Antiquité, une forme verbale à thème en *ber-*, mais comme nous n'avons aucune preuve concrète de son existence, force nous sera de prendre l'irlandais ancien comme principal thème d'analyse.

Morphologie et sémantique

Cependant les trois principales langues celtiques s'accordent implicitement entre elles en ce sens que le nom du sacrifice tel que nous venons de l'examiner est un nom verbal unique clairement analysable par l'irlandais. La circonstance favorable est que l'irlandais ancien est d'une richesse documentaire infiniment plus grande que celle du breton et du gallois. *Idpart* est donc, en irlandais ancien, le nom verbal de *adopair* qui a deux sens fondamentaux selon les classements du *Royal Irish Academy Dictionary*, A/1, 65 : (a) offers up, sacrifices, (b) offers, grants, bequeaths. Seul le premier sens nous intéresse ici car il est le plus important par sa résonance religieuse. Cependant il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est « offert » et ce qui est « sacrifié » parce que, une fois de plus, il ne s'agit que de religion chré-

tienne et que la majeure partie de notre documentation se trouve concentrée dans le *Thesaurus Paleohibernicus* :

Indicatif présent Sg 3 :

— *Adopuir crimthann mac éndi níi dul bagrieien fothart ogabuir liphi corrici suide laigen* : « Crimthann, fils d'Endae..., offre Grian Fothart de Gabur Liphi à Suide Laigen » (Notes in the *Book of Armagh, Thesaurus Paleohibernicus* II, p. 241 ;
— *Tanaurnat insacart fathri duaithrigi dia pecthaib 7 is atnopuir deo 7 slechtith inpopul* : « Le prêtre s'incline par trois fois en se repentant de ses péchés et il l'offre (le calice) à Dieu » (*Thesaurus Paleohibernicus* II, p. 253, lignes 5-6) ;
— *adidnopair fessin dudia c(o)degnimaib* : « qui s'offre lui-même à Dieu par de bonnes œuvres » glosant *datorem* dans le contexte *laeto animo uirtutes nouabunt, helarem quippe datorem deligit Deus* (Milan 66b4, Psaume 44, *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 223) ;

Indicatif présent Pl. 3 :

— *.i. conidbarat a corpu nocha. Son* : « si bien qu'ils offrent leurs corps.... », glosant

corpora sua dans le contexte *ut contumelis adficient corpora sua in semet ipsis* (Würzburg 1b20, *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 501) ;

Passif singulier :

— *.i. énirt acocubusom et it escon leu anadobarar do idlaib act nosnerta insonirt doairbirt biuth inna túaire sin et iscumme doib bid idalte domeltis hóre nitrisonirti uirisse damelat* : « Leur conscience est faible et ils prennnent pour impur ce qui est offert aux idoles ; mais celui qui est ferme les encourage à consommer ces mets, et c'est la même chose pour eux que s'ils mangeaient l'offrande aux idoles parce que ce n'est pas par la fermeté de la foi qu'ils le consomment », glosant *idoli* dans le contexte *Sed non omnibus est scientia ; quidam autem in conscientia usque nunc i quasi idolothitum manducant* (Würburg 10c3, Épitre aux Corinthiens I, VIII, 3 ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 561) ;
— *.i. ocairbirt biuth neich adoperar do idlib* : « en partageant ce qui est offert aux idoles », glosant *demoniorum* dans le contexte *non potestis mensae Domini participes esse et mensae demoniorum* (Würzburg 11b15, Épitre aux Corinthiens

I, X, 21 ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 568) ;
— *is buidech foircimem latsu a dé timthrecht deggnima du edbairt dait. airis ed insin astech latsu adopar dait* : « ce pourquoi tu es le plus reconnaissant, ô Dieu, c'est que tu te sois offert à toi, ce que tu penses être le mieux », glosant *obtimum* dans le contexte *gratum tibi esse officium est obtimum* (Milan 73a10, Psaume LIV ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 248) ;
— *.i. indoltóir foradniparar (do) idlaib* : « l'autel sur lequel tu fais l'offrande aux idoles » glosant *mensa eorum* dans le contexte *fiat mensa eorum...in scandalum et in retributionem illis* (Würzburg 5b6 ; Épitre aux Romains IX, 9 ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 527) ;

Passif Pluriel :

— *.i. isamlid ba coir do fiuss innanidol act ni arbarat biuth innatúart adopartar dondidol arná coscrad indeseircc mbráthardi trifrithorcuin donbráthir hiressach as énirt menme* : « c'est ainsi qu'il est convenable pour lui de connaître les idoles, pourvu qu'ils ne mangent pas les mets offerts aux idoles, à moins que cela ne détruise l'amour fraternel par offense au frère

fidèle qui est dans l'esprit sans force », glosant *eum scire* dans le contexte *Si quis autem existimat sé scire aliquid, nondum cognouit quemadmodum porteat eum scire* (Würzburg 10c1 ; Épitre aux Corinthiens I, VIII, 2 ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 561) ;
— *.i. innanedbart són adobartar dodia* : « c'est-à-dire les offrandes qui sont offertes à Dieu », glosant *diuinae* dans le contexte *species sunt diuersae rei diuinae* (Milan 60b17 ; Psaume 40 ; *Thesaurus Paleohibernicus* I, p. 200) ;

Imparfait Passif Singulier :

— *.i. idbart ar ba ainm leosom peccatum dundidbairt adoparthe dar cenn peccati darcenn peccati didiu sil adim adropredsom combouisse ciasberthe peccatum di* : « c'est-à-dire une offrande, car *peccatum* était chez eux le nom d'une offrande que l'on offrait à cause du péché ; c'est à cause du péché de la race d'Adam qu'elle a été offerte et il est donc juste que le sacrifice du Christ soit nommé *peccatum* », glosant *peccatum* dans le contexte *Eum qui non nouerat peccatum pro nobis peccatum fecit* (Würzburg 15d20 ; Épitre aux Corinthiens II, V, 20).

Ces quelques exemples, puisés à la source la plus ancienne, suffisent à la détermination du sens. Nous avons affaire, comme dans le cas de idbart, à un terme du vocabulaire religieux pré-chrétien, passé par exception, mais non par hasard, dans le vocabulaire liturgique ou exégétique chrétien. Quant aux formes, elles sont, dans le détail, aussi variées que peuvent être des formes verbales irlandaises. Il nous a paru intéressant de dresser le tableau conjoint de ces formes pour une brève analyse morphologique :

Indicatif Présent Singulier 3	adopuir (TP II, 241, 1) atnopuir (TP II, 253, 8) adidnopair (Ml 66b4) adudbair (Laws III, 52, 8)
Indicatif Présent Pluriel 3	idbarat (Wb 1b20)
Passif Singulier	adobarat (Wb 10c3) adoparar(Wb 11b15) adopar (Ml 73a10) idparar (5b6)
Passif Pluriel	adopartar (Wb 10c3) adobartar (Ml 60b17)
Prétérit et Parfait Singulier 3	atrópert (TP II, 238, 12) adopart (TP II 239, 6 ; 242, 2,) adrobart (Ml 32b23 ; *Tripart. Life* 2) adodpart ro edbairt (*Tripart Life 2)*

Prétérit et Parfait Pluriel 3	adrobartat (Ml 14c16) atopartat (Gaelic MS 50, 123) adropartadar (*Tripart. Life* 2, 2370)
Passif Singulier	ro edbartadar(Tripart. Life 2, 2660) ro edbairset (Tripart. Life, 2, 720) adropred (Wb 15d20) atamroipred (Ml 44c17) adobriudh (O'Donovan 2189)
Passif Pluriel Imparfait Passif Singulier	adopartha (ZCP 8, 173z) adoparthe (Wb 15d20)
Futur Singulier 3	ataopera (Tripart. Life 2, 1585)
Futur Pluriel 3 Subjonctif Présent	atob-operat (Eriu II, 196 § 10) (m)adidpre (Eriu 2, 154 § 4)
Singulier 3	adroipre (Anecdota I, 42, 8)
Passif Pluriel	adoibertair (Anecdota I, 42)
Imparfait Singulier 2	atopartha (ZCP 5, 498, 20)
Conditionnel Présent Singulier 1	athoperainn (Tripartite Life 2, 1886)
Impératif Présent	edbair (Tripartite Life 2, 970)
Singulier 2 Participe	edberthe (ZCP 7, 484)
Participe de nécessité Nom Verbal	udbairti (laws III, 52, 11) idba(i)rt (IGT, Verbs § 46)

N'est pas répertoriée ci-dessus la conjugaison secondaire de la forme contractée — et tardive — *idpra(i)d*, du genre de : *In t-imm ocus na bú ro gligis idpraim-sea duit iat* : « le beurre et la vache que tu as traite, je te les offre » (Hymne de Broccan I, 5 ; *Irische Texte* I, p. 40, ligne 39).

Elle n'apporte en effet rien à l'analyse. Celle-ci est d'ailleurs faite depuis longtemps. Nous avons affaire à un composé préfixe *ath-uss-ber*, du radical *ber-* « porter », lequel correspond au latin *ferre*, tant pour le sens que pour la forme [23]. Il n'y aurait pas grand chose d'autre à en dire si nous n'avions, à ce propos précisément, une stricte équivalence du celtique *ati-(od)-berta* et du latin *oblatio/offerre*.

Les correspondances indo-européennes

La correspondance italo-celtique doit être rapprochée du fait qu'il n'y a pas d'unité dans les noms indo-européens du sacrifice, ce que rappelle fort intelligemment Émile Benveniste dans *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Elle doit être rapprochée encore de l'absence de tout témoignage celtique ancien.

Cependant, quel qu'il soit, aucun fait celtique ne peut ni ne doit s'analyser, ni même s'évaluer en dehors de l'indo-européen, que soit ou non évidente l'origine préchrétienne de l'irlandais ancien *idpart*, vieux-gallois et vieux-breton *aperth*. Et nous verrons très vite que le manque d'unité lexicale n'est pas causé par une divergence de conception dans la doctrine ou l'agencement du rite sacrificiel. Il dépend beaucoup plus de la diversité de dénominations attachées ou fixées tantôt à l'une tantôt à l'autre des actions ou

des notions complexes dont l'ensemble constitue l'acte rituel que nous appelons « sacrifice ». Dans les quelques pages qui suivent nous n'entendons nullement nous substituer aux spécialistes des domaines concernés. Nous envisagerons seulement, à l'aide des informations qu'ils nous apportent, de jeter les bases de notre propre analyse des faits celtiques.

En grec, une série lexicale entière repose sur la notion de « sainteté » : *azomai* « éprouver une crainte respectueuse » ; selon Pierre Chantraine, c'est « un terme spécifique que la tragédie emploie encore » ; *hagios* « saint, consacré », « le mot exprime l'interdit religieux que l'on respecte » (Chantraine), *aguzw* « consacrer, offrir en sacrifice » (Boisacq) ; *agnos*, adjectif qui se trouve en concurrence avec *hagios* figure au sens de « sacré » dans le texte homérique qui ignore *hagios* [24]. Selon les termes mêmes de Benveniste : dans la mesure où *hagios* peut être apparenté à skr. *yaj-*, une relation est posée entre le « sacrifice » et la notion du « sacré ». Nous savons par expérience que les termes du vocabulaire sacré résistent fréquemment à l'analyse étymologique moderne et, compte tenu de cette résistance, il y a lieu d'admettre au moins une forte présomption de parenté ou de correspondance. Autrement dit, le nom de la sainteté et du sacré, en grec, correspond au nom du sacrifice en sanskrit. L'indication est à retenir. Mais il y a un autre mot grec, c'est *qew* qui désigne à

l'origine le fait de brûler l'offrande aux dieux : « Chez Homère, *qew* est donc offrir aux dieux, en leur faisant parvenir par le moyen du feu, les parts qui leur reviennent, c'est-à-dire les prémices ». Il s'agit toujours de nourriture solide apte à la combustion, mais de toute nature : viande, fromage, farine, etc. [25].

Ainsi donc, le rite sacrificiel étant, on s'en doute maintenant, une cérémonie complexe et susceptible de présenter des aspects différents, aux techniques changeant suivant le type ou le genre du sacrifice, on comprend aisément que les dénominations de tout cela ne se soient pas conservées partout intégralement et de la même manière. M. Casabona nous fait entrevoir — en dépit du mot unique que nous en avons extrait — par la richesse des termes grecs, ce qu'a dû être aussi le vocabulaire religieux du sacrifice dans l'Antiquité celtique. Il n'est pas question, évidemment, de penser à une étude du même genre et de même ampleur en partant du seul et unique survivant christianisé du vocabulaire néo-celtique. Cependant, la comparaison, tout inégale qu'elle soit, du celtique et du grec, nous fournirait déjà un commencement d'explication quant à la diversité des termes attestés dans les divers cantons indo-européens.

Presque en même temps que Benveniste, mais avec une méthode et une vision beaucoup plus

restrictive de la question, A. Ernout et A. Meillet, dans leur *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, au terme d'une très longue discussion étymologique, s'étonnent du manque d'unité de ce qu'ils ont à étudier : « Il est curieux qu'aucun mot pour la notion de sacré ne soit attesté pour l'indo-européen commun : le vocabulaire proprement religieux varie beaucoup d'une langue indo-européenne à l'autre ».

Non, ce n'est pas curieux, c'est normal et nous allons le constater sur le vu des termes latins, d'après Ernout et Meillet eux-mêmes : en effet, la terminologie latine, orientée autrement que celle des Grecs, en ce sens qu'elle ne souligne guère que des actions ou des définitions rituelles concrètes, ne comprend pas du tout les mêmes mots :

— *sacer* : ce qui est *sacrum* (ou sacré) appartient au monde du « divin » et diffère essentiellement de ce qui appartient à la vie courante des hommes. La notion de *sacer* ne coïncide pas avec celle de « bon » ou de « mauvais » ; c'est une notion à part. *Sacer* désigne celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé ou sans souiller.

— *sacerdos* : celui qui accomplit les cérémonies sacrées ; prêtre en général.

— *sacrilegus* : qui du sens de « voleur d'objets sacrés », *ierosoulos* a passé au sens plus large de « sacrilège, profanateur ».

Et ce qui devrait être le mot-clef, puisqu'il l'est devenu en français et quelques autres langues, dont l'anglais et les langues néo-celtiques, n'est qu'un simple substantif dans la dépendance de l'expression *sacrum facere* : « accomplir une cérémonie sacrée » ce qui recouvre évidemment toute la partie rituelle mais non pas la définition doctrinale. Un autre mot, presque aussi important, du vocabulaire religieux latin, est *mactus*, *macte*, mot du vocabulaire religieux qui s'emploie dans la prière accompagnant une offrande ou un sacrifice, dans la formule *mactus sies, esto ou macte esto*. En est dérivé le verbe dénominatif *macto, -as, are* : « honorer les dieux, immoler (une victime), sacrifier, d'où : « mettre à mort ». Hormis chez Benveniste qui suppose un adjectif verbal *mag-to* parallèle à *mag-no* (*magnus*), le mot est déclaré « sans étymologie ». Sont à mentionner encore, ne serait-ce que pour mémoire, des mots du genre de : *immolare*, distinct de *mactare* et constitué à partir de *molo* « moudre, broyer le grain sous la meule dans un moulin » ; *mola* désigne la farine dont on saupoudrait les victimes avant de les sacrifier ; *oblatio*, dérivé tardif de *offero*, *obtuli*, *oblatum* « porter devant, présenter » ; spécialement « offrir » ; et dans la langue religieuse « offrir à Dieu, consacrer, sacrifier ».

Mais la pièce capitale, le fait de comparaison fondamental — qui, en même temps, par sa

richesse et sa complexité, empêche par son poids écrasant toute comparaison véritable — est le sacrifice à travers l'hindouisme et tout le *corpus* des textes védiques. Il nous suffirait presque de citer quelques ouvrages de référence et d'y renvoyer le lecteur : au bout de quelques pages on a compris définitivement que le sacrifice est, en soi, l'acte religieux par excellence et, par excellence aussi, le centre, le cœur, le fondement de toute doctrine, de toute explication, de tout mythe et de tout commentaire traditionnel.

Une première preuve est la variété des sens du thème verbal *yaj-* en sanskrit :

> « Révérer, adorer, honorer (particulièrement par un sacrifice ou des oblations) : consacrer, révérer, offrir (avec l'accusatif, rarement le datif ou le locatif, ou pratiquement de la divinité ou de la personne pour qui ou de la chose pour laquelle, et le moyen par lequel le sacrifice est accompli ; dans des langues plus anciennes généralement P. d'Agni ou d'un autre médiateur, et A de quelqu'un qui fait une offrande de son propre chef ; plus tard P, quand il est fait usage avec référence au prêtre officiant, et A quand on se rapporte à l'instigateur du sacrifice) ; offrir, présenter, offrir ; c'est à dire offrir, présenter,

> offrir, livrer remettre, sacrifier en vue de, inviter au sacrifice par les vers du Yajya, être sacrifié ou adoré, assister quelqu'un en tant que prêtre à un sacrifice ; obliger quelqu'un ou par l'intermédiaire de quelqu'un, désirer de sacrifier ou d'adorer »[26].

Et nous n'avons pas cité les centaines de mots techniques qui expriment les moindres nuances du rite ou de l'intention sacrificielle. On verra encore à ce sujet le petit livre de Louis Renou, *Vocabulaire du rituel védique*. Quant à l'explication indienne du sacrifice, le mieux est de produire un extrait du livre de Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* :

> « Prajajâpati le Sacrifice est le père des dieux et des Asuras ; les uns et les autres sont Prâjâpatyas. Prajâpati a émis les dieux et les asuras. C'est lui qui a réparti entre eux les sacrifices et les hymnes, comme il a du reste enseigné à tous les êtres leurs moyens d'existence. Les êtres vinrent respectueusement trouver Prajâpati ; les êtres, ce sont les créatures : Dispose, lui dirent-ils, comment nous pourrons vivre. Les dieux portant le cordon du sacrifice, fléchissant le genou droit, s'approchèrent. Il leur dit : le sacrifice est votre nourriture ; à vous l'immor-

talité, à vous la force vitale ; le soleil sera votre clarté. Puis les Pitaras s'approchèrent, avec le cordon du sacrifice sur l'épaule droite, en fléchissant le genou gauche. Il leur dit : Chaque mois vous aurez de la nourriture ; à vous l'offrande funéraire, à vous d'être prompts comme la pensée ; la lune sera votre clarté. Puis les hommes vêtus et prosternés, s'approchèrent. Il leur dit : Soir et matin vous mangerez ; à vous la progéniture, à vous la mort ; le feu sera votre clarté. Puis les bêtes s'approchèrent ; il leur accorda de manger à leur fantaisie, en disant : au hasard de la rencontre, soit en temps, soit hors du temps, mangez. Puis les Asuras s'approchèrent, dit-on. Il leur donna les ténèbres et les tromperies. Père des dieux, il est aussi, sous un autre point de vue, leur fils. Il est père et fils : en tant qu'il a émis Agni, il est le père d'Agni ; en tant qu'Agni l'a recomposé, Agni est son père ; en tant qu'il a émis les dieux, il est le père des dieux ; en tant que les dieux l'ont recomposé, les dieux sont ses pères. Ils sont à la fois le père et le fils, Prajâpati et Agni, Agni est Prajâpati, Prajâpati et les dieux, les dieux et Prajâpati. Prajâpati, qui est le sacrifice même, est naturellement l'origine du sacrifice. Il a émis le sacrifice.

Il est aussi le sacrifiant, et le plus scrupuleux des sacrifiants. Prajâpati pratiquait des austérités brûlantes ; Il s'essuya le front et ce fut du beurre fondu. Il le tendit vers le feu et fut pris d'un scrupule ; Dois-je l'offrir ? ne dois-je pas l'offrir ? se dit-il... Vâc lui dit : offre-le. Il dit : Qui es-tu ? La voix qui est à toi, dit-elle. Il fit l'offrande avec le mot Svâhâ ! (celle qui est à moi l'a dit). Puisqu'il est le sacrifice, Prajâpati est la première des victimes, comme il est le premier des sacrifiants. Il faut qu'il s'immole pour permettre aux dieux d'accomplir les rites sauveurs.

« Prajâpati se donna lui-même aux dieux eu guise de sacrifice. Prajâpati se donna lui-même aux dieux. Le sacrifice était bien à eux, car le sacrifice est la nourriture des dieux. Quand il se fut donné lui-même aux dieux, il émit une image de lui-même qui est le sacrifice ; par le sacrifice il se racheta lui-même des dieux. Il a aussi recueilli le premier le fruit du sacrifice, car il est monté le premier au ciel. Quand il eut émis les créatures, il s'éleva en haut, il s'en alla dans ce monde où celui-là (le soleil) brille ; car il n'y avait pas encore là d'autre que lui qui fût digne du sacrifice ».

Pour d'autres aperçus, il convient de citer A. K. Coomaraswamy, *La doctrine du sacrifice*. Nous en savons toutefois déjà assez sur notre ignorance des données initiales du sacrifice chez les Celtes. Car les complications ou les subtilités indiennes permettent de se faire une idée approximative de ce qu'ont pu être le sacrifice et la doctrine du sacrifice dans la tradition celtique et nous devons comprendre combien mince est, non pas tant ce que nous en connaissons, que ce que nous sommes à même d'en deviner ou d'en pressentir. Les docteurs d'Irlande et de Gaule étaient certainement aptes à la discusssion de nuances théologiques très précises et très fines (on pourra consulter aussi, bien qu'il n'y soit pas question du monde celtique, un autre ouvrage de Coomaraswamy, *Pour une nouvelle approche des Vedas*.

La citation qui précède ne constitue pas, de notre part, une anticipation de l'étude religieuse et doctrinale du « sacrifice ». Elle a simplement pour utilité de mieux situer le problème dans toute son ampleur et, surtout, dans toute sa complexité. On comprend que la diversité réelle des aspects lexicaux du « sacrifice » ait désorienté les linguistes et les philologues, lesquels ont toujours tendance à le considérer comme un fait « global », sinon unique. En outre, dans le domaine celtique, déjà si incertain, toute chance de discussion saine a été anéantie par les interminables condamnations morales préalables des sacrifices humains.

On a répété sans se lasser les on-dit de quelques auteurs latins et grecs, agrémentés parfois de divagations d'hagiographes, et on n'a plus observé que tout cela, en fait, était à côté de la question et, aussi, simplifié à l'extrême. Nous n'égalerons pas, évidemment, la finesse et l'acuité de l'analyse du sacrifice dans le domaine védique, et pas davantage dans le domaine classique mais il est d'ores et déjà possible d'atteindre un degré d'information et de précision qui nous change heureusement de tout ce à quoi nous étions habitués.

Vers une définition plus précise du sacrifice

Nous avons déjà proposé, dans notre introduction, une énumération des sortes possibles de sacrifices. Mais de tous ces modes, possibles ou effectivement attestés, même si parfois le témoignage est faible, douteux ou sujet à caution, nous ne connaissons pas le nom technique en celtique ancien, ni moderne d'ailleurs. Ainsi que nous l'avons déjà expliqué, nous ne connaissons que l'oblation. Si la norme celtique a été comme nous le pensons, identique ou analogue à la norme védique, avec peut-être un peu moins de subtilités ou de nuances classificatoires ou rituelles, cela suffisait à toutes les spéculations ou définitions doctrinales. Or, nous ne connaissons, de prime abord, absolument aucune des nuances lexicales celtiques correspondant à ces nécessités rituelles.

S'il fallait, par exemple, définir la pendaison, nous ne trouverions que l'irlandais *croch*, tiré du latin *crux*, et qui est la confusion totale de la pendaison et de la crucifixion.

Il conviendra, ensuite ou conjointement, de définir la victime ou l'offrande. Là, la difficulté sera un peu moins grande. Nous trouverons en effet, chez les auteurs anciens, et même en Irlande, des indications parfois très précises quant à l'origine et à la nature des victimes, essentiellement l'homme, le cheval et le taureau. Compte tenu de la nature de nos sources, on ne doit pas être surpris de ne trouver aucune mention d'autres animaux, mouton, porc ou volailles. Mais il serait sans doute vain, pour nous, de chercher à distinguer, comme en latin, *hostia* (victime destinée à expier le courroux des dieux) et *victima* (victime destinée à gagner leur faveur). Et nous ne savons rien, ou presque rien, des oblations végétales et des libations. Nous ne savons surtout presque rien des phases possibles du sacrifice celtique : choix de la victime, consécration, mise à mort, festin rituel.

Nous n'avons pas, en tout cas, les noms de toutes les parties de la cérémonie rituelle. Par contre nous sommes déjà en mesure de préciser ce qui nous semble aller de soi, à savoir que la première série de modes sacrificiels peut être considérée comme sacerdotale, non-sanglante, mettant en jeu uniquement les éléments comme instruments du

passage de la victime du plan humain au plan divin : pendaison ou suffocation : l'air (avec pour support le bois) ; immersion : l'eau (avec pour récipient le chaudron sacrificiel) ; inhumation : la terre ; crémation : le feu. La deuxième série est indubitablement militaire, sanglante et elle a pour instrument le glaive et la lance. La troisième série, végétale, est de « troisième fonction » et ce n'est pas celle qui est la plus communément attestée (ce qui ne saurait être une évaluation de sa fréquence réelle compte tenu de la rareté générale des documents). Elle comporte vraisemblablement toutes les oblations végétales et la libation.

Il n'est pas certain, il est même improbable que la théologie indienne soit exactement semblable à ce qu'ont été les théologies celtique, germanique, grecque et romaine. En l'occurrence le commentaire de Sylvain Lévi sur Prâjapati que nous avons cité plus haut est un des modèles auxquels il convient de se référer quant aux possibilités, aux virtualités, si ce n'est quant aux orientations intellectuelles et spirituelles de toute explication envisagée. L'exemple indien nous apprend au moins à éviter le piège du primitivisme religieux, lequel ne se fonde que sur la rareté des documents textuels ou iconographiques ayant survécu. Ce n'est donc pas avec un mot, ni même avec une série de mots que nous reconstruirons — ou reconstituerons — la théologie celtique ou indo-européenne commune du sacrifice. Toutefois le

mot et le fait sont assez importants pour que nous y réfléchissions. Nous résumerons donc le principe et la démarche de notre étude par les interrrogations auxquelles elle oblige et les réponses qu'elle suggère : L'irlandais ancien *idpart* et le vieux-gallois, vieux-breton *aperth* sont issus de formations voisines ou analogues : irlandais : *as-uss-ber*, gallois : *ati-(od)-berta*.

Il n'est guère besoin d'insister sur l'aspect exclusivement néoceltique de ces restitutions : nous ignorons le nom du sacrifice en celtique de l'Antiquité et nous ignorons aussi si c'est oui ou non par une ironie du sort que le vocabulaire sacrificiel des *Sketla Segobrani* qui ont été un modèle presque inimitable pour quelques centaines de bretonnants remonte presque directement à la Bible par l'entremise puissante du protestantisme gallois. Une chose est sûre, et une seule : les deux restitutions néoceltiques sont respectivement verbale-nominale et participiale-passive. Le substantif gallois et le nom verbal irlandais rendent rigoureusement le participe féminin latin *oblata*, de *offere* (*ob-ferre*) : « apporter, présenter ». Sémantiquement, donc, le nom celtique insulaire du « sacrifice » correspond au latin *oblatio*.

Compte tenu de la diversité des noms du sacrifice en indo-européen [27], nous déclarerons donc recevable, sur le plan philologique, que le celtique ait étendu au sacrifice dans sa totalité le nom d'une spécialisation technique. Dans ce cas il

serait inutile de rechercher les dénominations spécialisées de l'immolation, de la pendaison, de la crémation et autres dénominations particulières ou autres modes de destruction de la victime ou de l'offrande. Malheureusement, sur le plan religieux, l'hypothèse est plus difficilement acceptable car nous devons nous souvenir aussi que le thème verbal sanskrit *yaj-* qui résume et condense toute la doctrine indienne du sacrifice, signifie globalement et indistinctement « adorer, vénérer », « consacrer, offrir », « sacrifier » et « être sacrifié ». Cette triplicité sémantique est hautement traditionnelle et, même différent ou nécessairement différent, le terme celtique ancien n'a pu s'en éloigner beaucoup : que l'on prenne en effet en considération les vastes et précis horizons signifiants du latin *sacer* et du grec *hagios*.

Il semble que la valeur religieuse du latin *oblatio* soit absente antérieurement au christianisme. *Le Glossarium* de Du Cange explique le mot par *idem quod oblatio seu hostia, ou encore par ipsum sacrificium*, cependant que le *Dictionnaire des Liturgies* commente : « Le mot d'oblation a plusieurs significations. Il se prend ici pour cette partie de la messe qui renferme les prières et les cérémonies qu'on fait pour offrir la matière du sacrifice jusqu'au Canon ou à la Préface ». Or, le mot celtique n'est usité, précisément, que dans des gloses chrétiennes ou des textes christianisés : le mot est inconnu dans les textes

mythologiques et épiques. Qui plus est, dans les gloses irlandaises, *idpart* et le latin *offerenda*, dont dont issus tous les noms néoceltiques de la « messe », ont le même sens précis et sont, pour ainsi dire, en concurrence.

Le premier aurait donc de bonnes chances d'être un décalque indigène du second. Sans détenir aucune preuve, nous avons au moins beaucoup plus que le soupçon. Il nous faut donc répéter la question cruciale dont la suite de l'étude dépendra partiellement : le nom celtique insulaire, seul attesté, du sacrifice, est-il un vocable celtique ancien, confisqué à son profit par le christianisme, ou bien une création lexicale néoceltique décalquant et traduisant le latin *offerenda* ?

Dans le premier cas nous avons le nom du sacrifice en celtique, doublé d'une correspondance italo-celtique précise, dans le second cas nous n'avons rien d'autre qu'un terme liturgique chrétien ou christianisé commun à l'irlandais, au gallois et au vieux-breton. La vraisemblance la plus grande penche-t-elle en faveur de la première ou de la seconde éventualité ?

À défaut de communauté de termes, il subsiste une certaine unité conceptuelle du vocabulaire religieux indo-européen : le latin *sacer* et *sanctus*, le grec *hagios* et *agnos*, le sanskrit *yaj-* traduisent tous, quant au fond, la même notion de sainteté. Avec *idpart/aperth* le celtique insulaire diverge et, par un décalque possible du latin *oblatio*, rejoint le dénue-

ment du germanique qui, lui, a eu recours à l'emprunt latin complet. À cela il faut ajouter que le goidélique a bien conservé, à la différence du brittonique, le thème ancien de la « sainteté » : jusque dans l'irlandais moderne *naomh* : « saint », on reconnaît le celtique ancien *nemo-s* : « sacré ». Le nom original du sacrifice, en celtique, devrait aussi, logiquement, se rattacher à la racine *nem-*. N'oublions pas cependant que *idpart/aperth* est un nom de spécialisation partielle.

L'oblation est, par ailleurs, l'un des moments principaux de la messe chrétienne comprise comme un « sacrifice » en vertu du principe de la transsubtantiation. Cependant, s'il y a consommation réelle de pain et de vin (la chair et le sang du Christ) par l'officiant, la mise à mort de la victime a été accomplie une fois pour toutes lors de la Passion du Christ. Il y a donc consécration oblation, adoration, communion (qui tient lieu de festin rituel dans la mesure où elle et distribuée aux assistants) mais non plus destruction de la victime. On comprendrait, dès lors, que le nom complet de l'ancien rite sacrificiel n'ait pas été conservé puisqu'il était devenu techniquement inexact, à supposer qu'il se rattachait à *nem-*. Mais on pouvait conserver l'oblation. On rappellera aussi et enfin que la messe comporte une oblation végétale (le pain) mais qui est assimilée à la chair du Christ, une libation (le vin) qui est assimilée au sang du Christ, l'addition de l'une et

de l'autre équivalant à un sacrifice humain. On conçoit dès lors que le mot *idpart* ait été suffisant dans son sens plein et entier d'« oblation ».

Une remarque, toutefois, fait définitivement pencher l'équilibre en faveur de l'origine préchrétienne probable de *idpart/aperth* : si les langues celtiques connues ont, sans nulle exception, emprunté le latin *offerenda* pour désigner la messe, c'est à n'en pas douter parce que le mot adéquat leur manquait. Le vocabulaire liturgique du latin est entré massivement — et en assez peu de temps — en brittonique et, souvent, par l'intermédiaire du brittonique, en goidélique, pour qu'on n'ait pas emprunté, puis décalqué, deux mots ayant presque le même sens. De toute façon le décalque n'est pas un procédé de création lexicale unique dans les églises insulaires du haut Moyen Âge : *soscéla* : « *evangelium* » (« bonne nouvelle ») est autant et plus une traduction qu'un décalque ou une imitation. En outre et enfin un même mot latin aurait gardé, à travers les divergences du goidélique et du brittonique, une seule et même forme foncière. Ce n'est pas exceptionnel ou impossible, mais ce n'est pas non plus obligatoire : que l'on compare, précisément, face à l'irlandais *soscéla*, le gallois *efengyl* et le breton *aviel*, tirés directement du latin *evangelium*. En comparaison de cette divergence la similitude, le parallélisme des formes insulaires du nom du sacrifice (le celtique continental étant

absent) constituent donc d'autres preuves ou à tout le moins des présomptions de l'unité fondamentale du celtique de l'Antiquité. Ajoutons pour conclure deux arguments secondaires qui ne nécessitent aucune démonstration : Le vocabulaire religieux du celtique de l'Antiquité est assez peu connu pour qu'une lacune, même grave ne soit pas une preuve d'inconsistence. Si le nom néoceltique du sacrifice est d'origine chrétienne on comprend mal qu'il ait disparu du breton moyen et prémoderne.

Addenda

Un argument supplémentaire et indirect, mais important, en faveur de l'ancienneté du nom celtique du sacrifice, est l'existence de l'ombrien *arfertur*, mot qui apparaît fréquemment dans les *Tables Eugubines* et que Ernout, *Le dialecte ombrien*, traduit régulièrement par *adfertor*.

La relation étymologique de *arfertur* et du latin *adferre* est généralement reconnue et affirmée tant elle est évidente. En effet ni la forme ni le sens religieux du mot ne sont susceptibles d'être mis en doute compte tenu de la certitude de son ancienneté. La formation est encore et enfin retrouvée en sanskrit dans la racine préfixée *pra-bhri*, *pra-bharati*.

La relation étymologique du latin *sacer* et du grec *azomai* postulé par A. Meillet est refusée par Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* qui préfère le rapprochement traditionnel avec le sanskrit *yâyati* dont le correspondant exact est *agnos*. Il convient donc de constater, en conclusion de tout ce qui précè-de, que les divergences lexicales des divers cantons indo-européens sont contrebalancées, équilibrées par une très forte unité conceptuelle.

NOTES

1. Cette citation de Littré est, pour nous, justifiée par la langue dans laquelle nous écrivons, le français. En tant que mot savant, le mot sacrifice prolonge formellement l'étymologie et la morphologie archaïques du latin *sacrificium*. Mais il a évidemment perdu une grande partie de sa substance signifiante. Nous pourrions en dire tout autant de l'anglais *sacrifice* ou des vocables issus du latin dans les autres langues romanes. Par ailleurs nous n'avons rien à ajouter, ni à retrancher, à ce qui a été expliqué dans la réfutation du point de vue moralisateur moderne ou contemporain, *Introduction générale à l'étude de la Tradition celtique I*, *Celticum XIII*, Rennes, 1967, p. 58, note 1. La gamme des sacrifices végétaux et animaux n'est pas limitative mais nous sommes très mal renseignés sur les modalités du sacrifice des religions celtiques et germaniques.
2. C'est ce qui a déjà été dit, *Introduction Générale à l'étude de la Tradition celtique I*, p. 59-70 ; voir surtout la note 1, p. 59.
3. Lesquelles ne représentent qu'une faible partie des virtualités indo-européennes et dont il n'est pas certain qu'elles recoupent assez étroitement la notion celtique du sacrifice, voir Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, éd. 1959, p. 585-587 et J. Toutain, « Le sacrifice et les rites du sacrifice à Rome », in *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1929.
4. La question se pose à la suite du travail d'Émile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, II, chapitre 3 sur le sacrifice, p. 222-231. Nous ver-

rons dans le détail qu'il n'y a plus, si jamais il y a eu, dans les divers cantons indo-européens, de terme commun désignant le sacrifice. Dès les temps les plus reculés auxquels la préhistoire philologique permet de remonter on constatera une très grande diversité de termes dont chacun correspond à l'une ou l'autre spécialisation du rite sacrificiel. Le nom du sacrifice s'est banalisé à l'époque moderne dans un sens non-religieux.

5. Nous verrons que le sacrifice militaire précédant l'entrée en campagne est pratiqué par le vate. Il est vain de rechercher le nom spécialisé du druide sacrificateur. En principe, tout druide quel qu'il soit est sacrificateur.
6. *Ancient Laws and Institutes of Ireland*, Dublin, 1865, I, p. 42-44, introduction au *Senchús Mór.*
7. Édition Whitley Stokes, *Three Irish Glossaries*, Londres, 1862, p. 25 ; cf. *Cormac's Glossary*, éd. Whitley Stokes, Calcutta, 1868, p. 94-95.
8. Version du *Yellow Book of Lecan* (laquelle ne diffère que par des détails orthographiques).
9. Édition Kuno Meyer, *Anecdota from Irish Manuscripts IV*, Halle, 1912, p. 64, § 756.
10. La description et l'interprétation du rituel ont été rendues conformes à la fausse étymologie par *im-*, préfixe intensif et réfléchi, et *bas* « paume de la main ». Mais le *-b-* fait partie de la préposition-préfixe *imb* et *imbas* est une graphie contracte de *imb-fhius* ou *imb-fhess* « grande science », le *-fh-* aspiré devenant muet. Voir à ce sujet *Les druides*, 3e édition, p. 174 et les références citées en note 124.
11. *Fócloir Gaedhilge agus Béarla*, éd. 1927, p. 600 a.
12. *Fócloir Gaeilge-Béarla*, Dublin, éd. 1977, p. 715 a.
13. Manuscrit conservé à la Bodléienne (Bibliothèque d'Oxford),

MS Oxoniensis 1, 1055, 37 b.

14. Voir à ce sujet : J. Loth, *Vocabulaire vieux-breton*, Paris, 1884, p. 43 ; cf. D'Arbois de Jubainville, *Les Celtes et les langues celtiques*, Paris, 1880, p. 153-155 ; cf. K. Zeuss, *Grammatica Celtica*, éd. 1870, p. 1055.
15. *Druidic sacrificial idol*, avec un renvoi à César, BG, VII, 16. Mais il ne s'agit que d'une réminiscence érudite : la référence indiquée, Thomas Evans, *Drych y Prif Oesoedd*, « Le visage des premiers âges », p. 153, date de 1740.
16. R. Morton Nance, *An English-Cornish Dictionary*, Marazion, 1952, p. 148 b ; du même auteur, *A Cornish-English Dictionary*, Marazion, 1955, p. 69 b et 83 a.
17. Roparz Hemon, *Dictionnaire Breton-Français*, éd. 1970, p. 18 a ; *Dafar Geriadur Istorel ar Brezhoneg*, 1958, p. 38-39 ; François Vallée, *Dictionnaire Français-Breton*, Rennes, 1931, p. 670 ab ; voir notre *Dictionnaire étymologique du breton*, Celticum XXVII, 1973, p. 43, § 46.
18. Pierre-Yves Lambert, « Les Gloses du manuscrit BN Latin » 10290, in *Études celtiques XIX*, 1982, p. 206-207 ; cf. Léon Fleuriot, *Dictionnaire des gloses en vieux-breton*, p. 69 b.
19. Émile Ernault, Meven Mordiern et François Vallée, éd. Prud'homme, Saint-Brieuc, 1925, III, p. 119.
20. Roparz Hemon, *Dictionnaire Breton-Français*, éd. 1970, p. 527 b.
21. *Notennou diwar-benn ar Gelted koz*, éd. Skridoù Breizh, Brest, 1944, p. 95.
22. Victor Henry, *Lexique étymologique des termes les plus usuels du breton moderne*, Paris, 1902, p. 2.
23. Holger Pedersen, *Vergleichende Grammatik der keltischen Sprachen II*, p. 408, § 665 ; Rudolf Thurneysen, *Grammar of Old*

Irish, p. 51, § 80, 496, 822, 857 ; Vendryes-Bachellery-Lambert, *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, B, p. 39 et 43.

24. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, p. 25a-26a ; Émile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, 1923, p. 7.

25. Jean Casabona, *Recherches sur le vocabulaire des sacrifices en grec des origines à la fin de l'époque classique*, Aix-en-Provence, 1966, p. 69 sqq.

26. Monnier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, éd. 1964, p. 838c-839a.

27. Cette diversité ne s'étend pas au germanique où le terme allemand moderne *opfern* « sacrifier » est un emprunt au latin liturgique *operari* (Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, éd. 1934, p. 246b) dont le sens général est « accomplir un acte religieux, faire un sacrifice ». Kluge place l'emprunt au VI[e] siècle de notre ère, date à laquelle la majorité des emprunts liturgiques ont pénétré en germanique continental. Le néerlandais *offeren* se rattache se son côté à l'emprunt concomitant du latin *offerre*. C'est cependant dans le domaine germanique que l'on discerne la trace nette d'une conception analogue à celle de l'Indien *Prâjapati*, à la fois sacrifiant et sacrifié, avec *Odhinn* (ou *Wotan*), pendu, sacrifié à lui-même, en son propre honneur, au-dessus de la fontaine de Mimir.



CHAPITRE II

DESCRIPTION DES SACRIFICES CHEZ LES GAULOIS (selon César)

C'est dans le livre VI, 13-16 du *De Bello Gallico* que César évoque à plusieurs reprises les sacrifices pratiqués par les Gaulois. Selon lui, il en est de deux sortes : *publica ac privata*, « sacrifices publics et privés ». Il ne prend pas la peine de signaler en quoi consiste la différence ; sans doute faut-il comprendre que les sacrifices publics sont le fait d'une autorité officielle et que les sacrifices privés sont dûs à l'initiative de simples citoyens sans intervention de l'État. Il ne nous dit même pas, ce qui pour lui devait être évident, qu'il y a plusieurs sortes de sacrifices. La seule précision qu'il appporte — et elle a son prix — est que l'interdiction des sacrifices est la plus lourde sanction que les druides puissent prononcer contre un individu ou, au pire, contre un État [1]: « Un particulier ou un peuple

ne s'est-il pas conformé à leur décision, ils lui interdisent les sacrifices. C'est chez les Gaulois la peine la plus grave ».

On peut au moins en conclure dans l'immédiat que, comme dans l'Inde védique, le sacrifice était, chez les Gaulois, la cérémonie religieuse par excellence sans laquelle la religion ne pouvait exister. Mais César ne semble pas s'être intéressé aux différentes sortes possibles de sacrifices. Le seul sacrifice qu'il mentionne est le sacrifice humain sous la forme de deux variétés : l'une est le sacrifice propitiatoire, à titre privé de dévots qui souhaitent s'épargner, soit des maladies, soit un mauvais sort à la guerre en offrant aux dieux, par l'intermédiaire des druides, des victimes humaines : « ceux qui sont atteints de maladies graves, ceux qui risquent leur vie dans les combats ou autrement, immoler ou faire vœu d'immoler des victimes humaines, et se servir pour ces sacrifices du ministère des druides »[2].

Il n'est pas dit comment les victimes sont choisies et sacrifiées (vraisemblablement par le glaive) ; l'autre est le sacrifice, par crémation, de criminels de droit commun, condamnés pour vol ou des délits divers. C'est la seule circonstance en laquelle César indique le mode sacrificiel : « certaines peuplades ont des mannequins de proportions colossales, faits d'osier tressé, que l'on remplit d'hommes vivants : on y met le feu, et les hommes sont la proie des flammes. Le supplice de

ceux qui ont été arrêtés en flagrant délit de vol ou de brigandage ou à la suite de quelque crime passe pour plaire davantage aux dieux »[3]. Ce supplice par le feu aurait été le plus agréable aux dieux immortels *(gratiora dis immortalibus esse arbitrantur)* au point que « lorsque l'on a pas assez de victimes de ce genre, on ne craint pas de sacrifier des innocents »[4].

Mais César ne s'attarde pas à dire sur quel critère ou en vertu de quel choix ces innocents étaient sacrifiés. Il n'indique pas non plus la fréquence ou la périodicité de ces cérémonies sacrificielles, non plus que la date calendaire. On peut au moins supposer que, impliquant le plus souvent l'exécution capitale de criminels, ce genre de sacrifices n'était pas quotidien. On s'étonne même qu'il ne s'agisse pas de crimes de sang mais de simples vols ou de délits divers[5].

Un peu plus loin dans son bref exposé de théologie gauloise, César, *BG*, VI, 17, évoque les tas de butin consacrés à Mars après une victoire militaire : « Quand ils ont résolu de livrer bataille, ils promettent généralement à ce dieu le butin qu'ils feront ; vainqueurs, ils lui offrent en sacrifice le butin vivant et entassent le reste en un seul endroit. On peut voir dans bien des cités, en des lieux consacrés, des tertres élevés avec ces dépouilles ; et il n'est pas arrivé souvent qu'un homme osât, au mépris de la loi religieuse, dissimuler chez lui son butin ou toucher aux offran-

des : semblable crime est puni d'une mort terrible dans les tourments »[6]. César parle là au quotidien : on voit un peu partout des tas de butin consacrés à Mars cependant que les animaux vivants (les chevaux sans nul doute) sont sacrifiés sur place. Et personne n'ose, sous peine des pires supplices, ni toucher aux tas de butin ni soustraire la moindre parcelle de son propre butin.

Ce qui est étonnant, dans tout cela, ce n'est pas tant la concision et la brièveté du texte de César que le fait de l'absence de toute autre mention de sacrifices, humains ou non, dans les huit livres du *De Bello Gallico*. Un argument négatif ne peut certes pas servir de preuve. Mais que devons-nous penser si, en six ans de guerre en Gaule, César ne nous livre à ce sujet que des généralités, voire des banalités qui ne manquent pas de nous surprendre ? Pourquoi le proconsul est-il si concis et avare de détails alors qu'il disposait en la circonstance d'un argument qui, aux yeux des Romains, était définitif contre les Gaulois ? Est-ce parce qu'il a occulté le sujet ou est-ce parce qu'il n'avait rien de très spécial à en dire ? Il lui aurait été facile, en tant que témoin oculaire de préciser éventuellement la date, le lieu et la circonstance de sacrifices auxquels il aurait éventuellement assisté ou dont des témoins lui auraient rendu compte. Le moins que nous puissions faire à ce sujet, c'est de nous poser la

question de la véracité et de la fiabilité de son témoignage compte tenu de son extrême brièveté. On ne peut pas dire, en effet, que César soit très « celtophile ». À certains égards il serait plutôt « celtophobe ». Il n'avait en tout cas aucun intérêt, ni politique ni militaire, à passer sous silence ce qui était aux yeux des Romains, un trait de barbarie justifiant à lui seul la conquête de la Gaule par n'importe quel moyen. En outre, chaque fois que le sort des armes est douteux ou que la conjoncture politique gauloise est incertaine il biaise et se tire d'affaire par des expressions vagues ou des échappatoires. Nous sommes loin, en tout cas, des massacres quotidiens dont on crédite si souvent les Gaulois.

NOTES

1. *Si qui aut privatus aut populus eorum decreto non stetit, sacrifiis interdicunt. Haec poena apud eos est gravissima.*
2. ... *qui sunt adfecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur, aut pro victimis homines immolant aut se immolaturos vovent, administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur.*
3. *Alii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent ; quibus succensis circumventi flamma exanimantur homines, supplicia eorum qui in furto aut latrocinio aut aliqua noxia sint comprehensi gratiora dis immortalibus esse arbitrantur.*
4. *Sed cum eius generis copia deficit, etiam ad innocentium supplicia descendunt*
5. Éd. Alfred Klotz, Leipzig, 1952, p. 144-145 ; Éd. L. A. Constans, Les Belles Lettres, Paris, 1954, II, p. 188-189 ; Éd. Maurice Rat, Garnier, Paris, 1944, I, p. 272-277.
6. *Huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque devovent ; cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum extructos tumulos locis consecratis conspicari licet ; neque saepe accidit ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est.*

CHAPITRE III

LE SACRIFICE DES TAUREAUX
(selon Pline l'Ancien et l'Irlande médiévale)

Ce passage de Pline a souvent été évoqué ou, au moins, mentionné. Il ne nous semble pas qu'il ait jamais été étudié du point de vue religieux qui est le nôtre ici. Et cependant il en vaut la peine, encore que, comme César, Pline se borne à une description dépourvue de tout détail précis de lieu et de temps et que l'on pourrait qualifier d'élémentaire ou, au moins, d'incomplète.

En fait nous allons voir que la description, pour désordonnée qu'elle soit, est relativement riche, en ce sens qu'elle contient des informations qui, aussi simples qu'elles paraissent, n'existent nulle par ailleurs. C'est à propos du gui de chêne, et de là Pline passe à la cueillette de la plante par les druides et au sacrifice de deux taureaux blancs, suivi d'un repas sacrificiel :

« On ne doit pas oublier dans ces sortes de choses la vénération des Gaulois. Les druides, car c'est ainsi qu'ils appellent leurs mages, n'ont rien de plus sacré que le gui et l'arbre qui le porte, supposant toujours que cet arbre est un chêne. À cause de cet arbre seul ils choisissent des forêts de chênes et n'accompliront aucun rite sans la présence d'une branche de cet arbre, si bien qu'il semble possible que les druides tirent leur nom du grec. Ils pensent en effet que tout ce qui pousse sur cet arbre est envoyé par le ciel, étant un signe du choix de l'arbre par le dieu en personne. Mais il est rare de trouver cela et, quand on le trouve, on le cueille dans une grande cérémonie religieuse, le sixième jour de la lune — car c'est par la lune qu'ils règlent leurs mois et leurs années, et aussi leurs siècles de trente ans — et on choisit ce jour parce que la lune a déjà une force considérable sans être encore au milieu de sa course. Ils appellent le gui par un nom qui est « celui qui guérit tout ». Après avoir rituellement préparé le sacrifice et un festin sous l'arbre, on amène deux taureaux blancs dont les cornes sont liées pour la première fois. Vêtu d'une robe

> blanche, le prêtre monte à l'arbre et coupe avec une faucille d'or le gui qui est recueilli par les autres dans un linge blanc. Ils immolent alors les victimes en priant la divinité qu'elle rende cette offrande propice à ceux pour qui elle est offerte. Ils croient que le gui, pris en boisson, donne la fécondité aux animaux stériles et constitue un remède contre tous les poisons. Tel est le comportement religieux d'un grand nombre de peuples à l'égard de choses insignifiantes »[1].

Pline a vécu de 23 à 79 de notre ère. Il est donc postérieur de près d'un siècle à César et il est peu probable que son témoignage ait valeur de preuve absolue, du seul fait que l'auteur latin, si sérieux soit-il, ne peut être considéré comme un témoin oculaire au même titre que César. Dans quel état était le druidisme gaulois au Ier siècle de notre ère après les édits de Tibère et de Claude ? Et de qui Pline tient-il son information ? Il est à craindre qu'il ait puisé à des sources que nous ignorons ou que nous ne pouvons plus identifier. Toujours est-il qu'il décrit une cérémonie religieuse druidique consistant en la cueillette du gui dans une forêt de chênes, vraisemblablement vers la fin de l'année (ce qui correspond à la *Samain* irlandaise au premier novembre), cueillette suivie du sacrifice de

deux taureaux et d'un festin rituel. Un détail authentique est le nom gaulois du gui, que Pline traduit en latin : *omnia sanantem* « qui guérit tout », expression qui rejoint très exactement le gallois *olliach* et l'irlandais *uile- íoc* (le mot a disparu en breton). Ce que Pline n'a pu inventer non plus, c'est la simultanéité de la cueillette du gui par un druide et le sacrifice de deux taureaux blancs. Il s'agit très probablement d'un rituel d'intronisation royale ayant perdu, dans la Gaule romanisée ou en voie de romanisation, son sens et son utilité. Mais c'est bien le seul exemple concret que nous ayons d'un sacrifice animal en dépit de l'imprécision relative du texte de Pline à qui nous pouvons reprocher de n'avoir donné aucune indication, même imprécise, de lieu et de circonstance. Heureusement, la correspondance irlandaise nous permet de n'éprouver aucun doute quant à la véracité, même partielle ou incomplète, du témoignage de l'auteur latin.

Il manque à la correspondance insulaire le thème gaulois de la cueillette du gui qui accompagne ou précède le sacrifice des taureaux blancs. Mais le sacrifice animal est suffisamment et correctement attesté. Précisons d'ailleurs d'emblée que l'Irlande médiévale ne mentionne pas un « sacrifice », ce que le christianisme aurait de toute façon interdit, mais un « festin » du taureau lors de l'intronisation royale. Cela revient au même. Le passage qui nous intéresse est contenu

dans le récit du *Seirglige Conculaind* ou « Maladie de Cúchulainn » ; il contient des traces d'une cérémonie religieuse :

> « Le festin du taureau se faisait ainsi, c'est-à-dire qu'on tuait un taureau blanc, et un homme seul devait consommer à satiété de la viande et du bouillon et s'endormir de cette satiété, et une parole de vérité était chantée sur lui par quatre druides : il voyait dans son rêve l'aspect de l'homme qui devait être élevé à la royauté, par son apparence, par son caractère, son allure et le travail qu'il faisait. Quand l'homme se réveilla de son sommeil, il raconta sa vision aux rois, c'est-à-dire un jeune guerrier noble et fort, avec deux ceintures rouges autour de lui, et qu'il était à côté de la couche d'un homme malade à Emain Macha »[2].

Nous avons ici la description, probablement tronquée et en tout cas sommaire, d'un très vieux rituel d'intronisation royale. Le taureau est blanc, couleur sacerdotale ; il est sacrifié, sans doute rituellement, détail qui est omis par le texte, et la consommation à satiété de la chair et d'un bouillon de viande de l'animal provoquant le sommeil d'un devin, sur lequel s'ajoute l'incantation de quatre druides, a pour suite un phéno-

mène d'oniromancie qui fournit l'identité de celui qui doit être élu à la royauté. Il s'agit bien entendu d'un « fils adoptif » de Cúchulainn, Lugaid Reoderg qui, pendant la maladie de son « père », était à ses côtés à Emain Macha. On doit noter la correspondance assez étroite avec la description de Pline. Les différences sont que Pline évoque un sacrifice de deux taureaux au lieu d'un seul en Irlande et qu'il ne parle pas d'incantation druidique. Mais il mentionne aussi, quoique très brièvement, le festin rituel qui suit le sacrifice. D'autre part en Irlande il n'est pas question de la cueillette du gui, laquelle semble fondamentale en Gaule.

En tout cas nous avons affaire à une forme de sacrifice d'intronisation royale pour laquelle, en dehors de Pline et du *Seirglige ConCulaind* irlandais, les témoignages font complètement défaut ou bien ont été ou négligés ou traités superficiellement. Cela nous donne une idée assez exacte des lacunes générales de notre documentation sur l'Antiquité celtique.

NOTES

1. Pline, *Histoire naturelle*, livre XVI, XCV, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1962, p. 98-99. Jacques André se réfère à E. Linckenheld, « Pline et le Calendrier gaulois », in *Revue celtique*, 48, 1931, p. 137-134, selon qui il faudrait comprendre que la cueillette du gui avait lieu le 6 janvier. Il n'est guère possible de penser à une date aussi précise.

   Texte original : *Non est omittenda in hac re et Galliarum admiratio. Nihil habent Druidae — ita suos appellant magos — uisco et arbore, in qua gignatur, si modo sit robur, sacratius. Iam per se roborum eligunt lucos nec ulla sacra sine earum fronde conficiunt, ut inde appellati quoque interpretatione Graeca possint Druidae uideri. Enimuero quidquid adgnascatur illis e caelo missum putant signumque esse electae ab piso deo arboris. Est autem id rarum admodum inuentu et repertum magna religione petitur et ante omnia sexta luna, quae principia mensum annorumque his facit et saeculi post tricesimum annum, quia iam uirium abunde habeat nec sit sui dimidia. Omnia sanantem appellant suo uocabulo. Sacrificio epulisque rite sub arbore conparatis duos admouent candidi coloris tauros quorum cornua tum primum uinciantur. Sacerdos candida ueste cultus arborem scandit, falce aurea demetit : candido id excipitur sago. Tum deinde uictimas immolant, precantes suum donum deus prosperum faciat iis quibus dederit. Fecunditatem eo poto dari cuicumque animalium sterili arbitrantur, contra uenena esse omnia remedio. Tanta gentium in rebus friuolis plerumque religio est.*

2. *Serglige Con Culainn*, éd. Myles Dillon, Dublin

Institute for Advanced Studies, Dublin, 1953, p. 9, § 23, traduction française « La maladie de Cúchulainn et l'unique jalousie d'Emer », in *Ogam* X, 1958, p. 294 § 23. Un passage similaire est contenu dans le récit intitulé *Togail bruidne Da Derga*, « La destruction de l'auberge de Da Derga », Dublin IAS, 1936, p. 4, § 11-12 ; *Marb in rí iarum. Eterscéle. Con.grenar tairbfheis la firu Hérenn.i. no marbad tarb leó 7 no ithead oenfhear a shaith de 7 no ibead a enbruithi 7 no chanta ór firindi fair ina ligiu, Fer at.chichead ina chotlad is é bad rí, 7 at.baildis a beóil in tan ad.beiread gaí.* « Alors le roi, Etarscele, mourut. Le festin du taureau fut fait par les hommes d'Irlande, un taureau était tué par eux et un homme seul en mangeait la viande et buvait le bouillon. On chantait une parole de vérité sur lui quand il était couché. L'homme qu'il voyait dans son sommeil, c'était le roi et ses lèvres mouraient s'il disait un mensonge ».

Texte original : *Is amlaid dognithe in tarbfes .i. tarb find do marbad 7 óenfher do chathim a sátha dia cóil 7 dá enbruthi, 7 chotlud dó fón sáith sin, 7 òr firindi do chantain do chethri drúdib fair, 7atchíthe dó i n-aslingi innas ind fír no rígfaide and asa deilb 7 asa chotlud, 7 asa thúarascbail 7 innas ind oprid dogníth. Díuchtrais in fer asa chotlud, 7 adfiadar a res dona rígaib .i. móethócláech sáer sonairt co ndá chris derca tairis 7 sé ós adart fhir i sirc i nEmain Macha.*

CHAPITRE IV

LE SACRIFICE DU CHEVAL DANS LA LÉGENDE IRLANDAISE

C'est Giraud de Cambrie, chroniqueur gallois qui n'aimait pas beaucoup les Irlandais qui nous raconte à sa façon l'intronisation d'un roi d'Irlande :

> « Si le genre du sujet n'obligeait pas à les dire, il est certaines choses que l'honnêteté persuaderait de garder pour soi. La relation d'une action honteuse, en effet, quelle que soit la manière dont il s'y prenne, pourrait flétrir l'auteur (de la relation). Une chose inconvenante pourra cependant être racontée par des lèvres prudentes, avec des mots élégants, sans que les exigences du récit fassent manquer à la vérité et à la bienséance. Il existe donc, dans la partie septentrionale la plus éloignée de

> l'Ulster, près de Kenelcunnil, une peuplade accoutumée, par un rite plus que barbare et abominable, à se donner un roi de la façon suivante : toute la population s'étant rassemblée au même endroit, on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Et celui que l'on va élever, non à la dignité de prince, mais de bête, non de roi mais de hors-la-loi, s'approche devant tous comme une bête et, avec non moins d'effronterie que d'ignorance, se présente comme un animal. La jument étant tuée aussitôt et cuite par morceaux dans l'eau, on lui prépare un bain de cette même eau. Il s'y plonge, mange les morceaux de viande qu'on lui présente, entouré de son peuple qui en mange avec lui. Du bouillon dans lequel il baigne il puise et boit tout autour de lui, non pas avec un récipient, non pas avec la main, mais à même la bouche. Cela étant accompli, selon le rite et non selon la dignité, sa souveraineté et son autorité sont consacrées »[1].

Ce passage rempli de fiel et de méchanceté a, au XVIIe siècle provoqué, la colère et l'indignation de Keating :

> « Il (Giraud de Cambrie) dit encore au vingt-cinquième chapitre de son livre, dans les descriptions qu'il donne de l'Irlande, que c'était ainsi qu'était fait un roi de Cinéal Conaill, c'est-à-dire des O'Donnell : on rassemblait tout le peuple de son territoire sur une haute colline de la région, on tuait une jument blanche, on la mettait à bouillir dans un grand chaudron au centre du terrain, et quand elle était cuite, il (le roi) buvait du bouillon comme un chien de chasse ou avec sa bouche, et il mangeait la viande avec ses mains, sans couteau ni arme pour la couper ; il partageait l'autre part de viande avec l'assemblée et il se baignait lui-même dans le bouillon. Je suis surpris que Cambrensis fasse état de ce mensonge et je pense que c'est par méchanceté qu'il l'a mis dans son récit car il est manifeste que les Irlandais ont été de tout temps des gens religieux et dévots » [2].

La sainte indignation de Keating pour crime d'atteinte à la pure moralité chrétienne de l'Irlande a été aussi celle du savant moderne qu'était P.W. Joyce. Les arguments sont meilleurs et plus adroits sans être définitifs :

« On remarquera ici que ·Giraud raconte la cérémonie d'une tribu particulière, non une coutume générale à toute l'Irlande. L'histoire est l'une des fables stupides que l'on trouve dans son livre, semblables à celles des sorciers qui changeaient habituellement les pierres en porcs rouges dans les foires, ou bien un lion qui tombait amoureux d'une jeune femme, et beaucoup d'autres choses de la même sorte. II nous faut nous souvenir qu'il ne raconte pas un souvenir personnel car il n'a jamais séjourné en Tirconnel, ni même à cent miles de là. Toute l'histoire est si absurde que beaucoup de gens sont convaincus qu'elle lui a été racontée en guise de plaisanterie par quelqu'un qui était au courant de sa crédulité illimitée car personne ne croit qu'il a délibérément inventé cela. Des auteurs, irlandais et autres, nous ont laissé des descriptions détaillées des cérémonies d'installation : dans aucune d'entre elles nous ne trouvons quelque chose de semblable à ce que mentionne Giraud et plusieurs auteurs l'ont tout de suite réfuté ». [3]

J. Pokorny a signalé, dans ce sacrifice, l'impossibilité d'un trait non-indo-européen :

> « Elton a réuni lui aussi une collection de traits non-indo-européens dans le folklore celtique. Mais ce que, d'après Giraud de Cambrie, il rapporte sur les rites d'intronisation en Irlande du Nord — le candidat devait, paraît-il, se glisser à quatre pattes dans le corps d'une jument blanche fraîchement abattue — est inexact, de même que la plupart des autres relations qui s'appuient sur ce passage ; elles ont été tout simplement rédigées sur une traduction anglaise dont l'auteur, pour des raisons « morales », a corrigé l'original sans le dire. Il est dit ici en effet que le candidat est contraint d'avoir un rapport sexuel avec la jument, ce qui, naturellement, dans le cas où la relation de Giraud de Cambrie se fonde sur la vérité, revêt une importance tout à fait inhabituelle »[4]

Il n'est nullement question de rapports sexuels du roi et de la jument chez Giraud de Cambrie. Il n'est dit nulle part non plus que le roi doive s'introduire dans le corps de la jument fraîchement abattue. Avons-nous même affaire à une jument ? Dans le court membre de phrase de Giraud de Cambrie *In medium producitur jumentum candidum* comment devons-nous réellement comprend-

re *jumentum* ? « cheval » ou « jument » (*equus ou equa ?*). Car, si nous ne nous abusons pas, *jumenta bovesque* chez un auteur sérieux, cela veut dire « les chevaux et les bœufs ». À ne considérer que le sens des mots en latin classique, Giraud de Cambrie n'indique pas le sexe de l'animal mais seulement son genre : ce peut être une bête de somme, un âne, n'importe quel équidé à la robe blanche. Évidemment, on se doute bien que les rois d'Ulster ne fréquentaient pas de lamentables rossinantes. Les Irlandais aimaient (et aiment encore) trop les chevaux. N'oublions pas que Giraud de Cambrie a voulu être méprisant pour ce qui est à ses yeux une coutume barbare entachée de paganisme. Son texte est un tissu de sous-entendus et d'arrière pensées qui exclut bien entendu toute notion de sacrifice et de cérémonie religieuse. Il faut se poser la question : *jumentum* est-il compris par lui au vieux sens classique de « cheval de charge, bête de somme » ou au sens roman plus tardif de « jument » ? [5]. Malgré son latin très correct, Giraud de Cambrie écrit en terre celtique, où le latin *jumentum* n'a pas été productif, à l'exception en l'occurrence de l'irlandais *iúment* qui signifie précisément « bête de somme, cheval de charge », sans doute par imitation du latin classique appris par les moines [6]. Mais Giraud de Cambrie savait-il le gaélique ? C'est plus qu'improbable. Ne s'est-on pas non plus laissé influencer par Keating qui traduit lui aussi

jumentum candidum par *láir bhán* ? Cela aussi est possible, sinon probable. En tout cas, dans la phrase de Giraud de Cambrie, l'imprécision, sans doute volontaire, revêt une valeur péjorative : le moine gallois n'accorde au roi irlandais, au jour de son intronisation, qu'une vulgaire bête de somme. Il faut quand même corriger un détail : nous avons beau scruter dans tous les sens le texte latin de Giraud de Cambrie nous n'y voyons pas clairement et formellement la relation sexuelle du roi et de la jument mentionnée par J. Pokorny et admise par M.-L. Sjoestedt. Ce qui pourrait induire l'hypothèse est la phrase suivante de Giraud de Cambrie : « Et celui-là se conduisant non en prince mais en bête, non en roi mais en hors-la-loi, se conduisant en présence de tous non en roi mais en hors-la-loi en présence de tous, s'approchant non moins impudemment qu'imprudemment, se conduisant lui même en bête ». C'est peut-être fortement sous-entendu, mais ce n'est pas dit expressément.

Les Irlandais et leur rois sont vus à l'état d'animalité et nous ne croyons pas que le chroniqueur gallois ait pensé à une manière particulière de marcher ou de se tenir. Il sous-entend plutôt une manière d'être. Mais ce dernier n'a rien écrit de grossier et sa vertu est sauve à défaut de son honnêteté. Il nous faut maintenant produire la traduction de M. L. Sjoestedt à cause d'un détail du texte :

> « Après que la population s'est réunie en un même lieu, on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Celui que l'on va élever, non à la dignité de prince mais à celle de bête brute, non au rang de roi, mais à celui de criminel, s'avance alors et sous les yeux de tous, aussi impudemment qu'imprudemment, fait lui-même acte de bête brute. On tue aussitôt la jument, on la fait bouillir par morceaux dans de l'eau avec laquelle on prépare un bain au roi. Il s'y plonge alors et mange les pièces de cette viande qu'on lui apporte tandis que le peuple les mange avec lui. Il boit aussi du bouillon dans lequel il baigne, non avec une coupe, ni avec la main, mais à même avec la bouche. Ceci accompli, selon le rite, mais contrairement au droit, sa souveraineté et son autorité sont consacrées ». [7]

Cette traduction est encore acceptable car il n'y est pas question d'un *rex quadrupedans* de même qu'il n'est dit nulle part chez Giraud de Cambrie que le roi « pénètre » dans le corps de la jument qui vient d'être abattue. Nous ne chercherons pas à savoir non plus qui est finalement responsable du « roi à quatre pattes » de Czarnowski ou de Pokorny, lequel est une pure affabulation. Mais on

s'étonne de trouver aussi un roi à quatre pattes dans la traduction anglaise du livre de Sjoestedt :

> « Toute la population de la région étant rassemblée au même endroit, une jument blanche et amenée au milieu de la foule et celui qui doit être intronisé non comme un prince mais comme une bête brute, non comme un roi mais comme un hors-la-loi, se présente devant le peuple à quatre pattes, se conduisant lui-même comme un bête avec non moins d'impudence que d'imprudences. La jument étant immédiatement tuée, coupée en morceaux et bouillie, on prépare un bain pour lui dans le bouillon. Assis dedans, il mange de la viande qui lui est apportée, le peuple l'entourant et la partageant. On attend de lui qu'il boive du bouillon dans lequel il baigne, n'utilisant pour cela aucun récipient, pas même la main mais le lapant de la bouche. Ces rites injustes étant dûment accomplis, son autorité royale et son règne sont confirmés ». [8]

Le membre de phrase « non moins impudemment qu'imprudemment il se conduit comme une bête » ne pourrait-il pas être équivalent à « avec non moins d'effronterie que d'ignorance il se

présente lui aussi comme un animal » ? Giraud de Cambrie pousse l'insulte jusqu'à comparer le roi d'Ulster à un *jumentum* fier de se montrer dans une légalité ridicule ? Fort habilement il laisse à son lecteur le soin d'achever la comparaison esquissée et les savants de notre temps sont allés peut-être encore beaucoup plus loin que lui.

Les *reticenda* du début sont enfin autant de sous-entendus vagues. Les seules phrases précises sont celles de la fin de la citation : la description en elle-même est indigente et tout le texte est insidieux, perfide, un chef-d'œuvre de diffamation. Mais Giraud de Cambrie est, et reste, un homme d'église. Il annonce un récit choquant mais se contente en fait d'une page au style très étudié et qui n'est grossière que par sous-entendus.

En bref l'information utilisable se ramène à ceci : on tue une jument blanche (ou un cheval ?) que l'on découpe et cuit dans une marmite. Le nouveau roi se baigne dans le bouillon de cuisson, boit de ce bouillon, mange de la viande et son peuple rassemblé en mange avec lui. Après quoi, son règne commence. Est-il besoin d'insister sur le fait exceptionnel que représente, en Irlande, la consommation de la viande de cheval ? Les Irlandais du Moyen Âge devaient encore être beaucoup plus choqués ou irrités que nous pouvons l'être maintenant.

Une trace de cette irritation irlandaise transparaît chez Keating à cause de l'image du roi d'Irlande mangeant plus mal qu'un *Gnathon*, à même les mains, sans couteau (*gan sgin*) ! A-t-il disposé d'informations que nous n'avons plus ? Toujours est-il qu'il donne au moins deux détails qui ne sont pas chez Giraud de Cambrie : la nature du lieu, une haute colline (*cnoc ard*) et la nature du récipient de cuisson, un grand chaudron (*coire mór*). Cela sent de très loin une fête ou une cérémonie, si ce n'est de *Samain* dans les premiers jours de novembre, au moins une grande célébration. Il faudrait d'ailleurs manquer au bon sens le plus élémentaire pour nier l'existence de cette fête royale du cheval, même s'il n'en existe aucune autre trace historique ou légendaire concrète. Mais Giraud de Cambrie l'a odieusement mutilée ou déformée pour dépeindre les Irlandais comme des créatures animales n'ayant rien de commun avec des êtres humains. En dehors de toute susceptibilité nationale, Keating n'a guère de mal à réfuter les allégations avancées sur l'air de la calomnie par le chroniqueur gallois[9] et l'expression *silly fable* n'est pas outrancières pour qualifier la manière dont sont présentés les faits : Giraud de Cambrie, à partir de faits ayant un fondement historique, pratique l'art de la calomnie ethnique.

NOTES

1. Giraud de Cambrie, *Topographia Hibernica III*, 25, Rerum Britannicarum medii aevi scriptores, éd. James Dimock, Geraldi Cambrensis Opera, V, Londres, 1867, p. 169.
2. *History of Ireland*, éd. David Comyn I, Introduction, p. 20-22.
3. *A Social History of Ancient Ireland*, I, p. 48-49.
4. « Das nicht-indogermanische Substrat im Irischen », in *Zeitschrift für Celtische Philologie*, XVI, p. 123-124. Nous n'avons pu consulter l'ouvrage anglais d'Elton, ce qui ne change d'ailleurs absolument rien à nos conclusions.
5. Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, éd. 1959, p. 327b-328a : « de bonne heure *iumentum* a pris le sens de bête d'attelage et spécialement de cheval ». Dans les langues romanes où il est conservé, le mot sert à désigner l'âne ou la jument, parce que, dans les exploitations rurales, on emploie souvent au transport la jument poulinière.
6. *Royal Irish Academy Dictionary*, Lettre I/2, col. 333.
7. *Dieux et héros des Celtes*, Introduction, p. XIV-XV ; cf. l'interprétation de S. Czarnowski, *Saint Patrick et le culte des héros*, p. 186, note 2 : « lorsqu'il s'agit d'introniser un roi de Cenel Conel on lui amène une jument blanche devant laquelle il se met à quatre pattes en déclarant qu'il est bien une bête. Alors la jument est tuée et la viande cuite à l'eau. Le nouveau roi se baigne dans le bouillon ainsi obtenu et il en boit en se baignant. La viande de la jument est partagée entre les assistants. Une fois la céré-

monie terminée, personne ne peut plus contester le pouvoir du nouveau roi ».

8. *Gods and Heroes of the Celts*, Introduction, p. XVII-XVIII, avec, comme indication en note 1 ; « (tr. Forester) ». Mais la parenté entre la traduction française de M.-L. Sjoestedt et la traduction anglaise est évidente.

9. *History of Ireland*, IV, p. 197.



CHAPITRE V

L'ARCHAÏSME IRLANDAIS ET L'ASHVAMEDHA INDIEN

Marie-Louise Sjoestedt avait cru voir dans la description de Giraud de Cambrie un exemple de cet « archaïsme qui caractérise le monde celtique continental, et singulièrement le monde irlandais » [1]. Puis elle ajoutait :

> « Connaissant l'atttitude de Giraud vis-à-vis des choses d'Irlande on pourrait croire à quelque scandaleuse calomnie si l'authenticité de ce *ieros gamos* n'était garantie par une concordance avec un autre rite royal à l'autre extrémité du monde indo-européen. Nous voulons parler du rite qui accompagne le sacrifice du cheval, l'Ashvamedha hindou. Après que les femmes du roi ont fait cérémoniellement le tour du

> cheval sacrifié, la première épouse, la *Mashihi*, s'en approche et se livre à un simulacre d'accouplement, souligné par l'officiant d'un commentaire liturgique fort explicite. Tandis qu'aux Indes c'est l'épouse du roi qui s'unit à l'incarnation animale des puissances fécondantes, en Irlande c'est le roi lui-même qui accomplit (non point symboliquement, mais réellement) le rite avec l'incarnation femelle de ces mêmes forces. Ceci concorde avec ce que nous verrons du rôle joué par les déeesses-mères, qui apparaissent fréquemment sous forme animale, et doit être rapproché des divers épisodes mythiques décrivant l'union du dieu-chef avec l'une ou l'autre de ces divinités »[2].

Ce commentaire repose sur le travail préliminaire de Franz-Rolf Schröder qui inclut dans une même unité conceptuelle et rituelle l'ashvamedha indien, l'*october equus* romain, le *Völsaháttr* islandais qui seraient autant d'exemples d'un même rite indo-européen :

> « Il ne peut ainsi faire de doute que les origines du sacrifice du cheval remontent à la préhistoire indo-européenne. Et le rite irlandais d'intronisation en offre

> une confirmation supplémentaire et précieuse. Si, dans ce rite, par rapport au rite indien, les rôles sont inversés, ici la reine et un étalon, là le roi et une jument, ceci est sans importance »[3].

Mais si l'aspect sexuel de la cérémonie irlandaise n'est prouvé que par Giraud de Cambrie, la preuve est-elle très valable ? D'un autre côté, ce que Giraud de Cambrie a décrit est très simple, voire simpliste si l'on réfère à la complexité et à la richesse rituelle de l'ashvamedha indien, rite royal par excellence, que seuls des rois riches et puissants pouvaient se permettre[4]. Les seuls éléments vérifiables du « rite » irlandais sont les suivants :

— la couleur blanche de l'animal ;
— la consommation de la viande de cheval et de bouillon au cours d'un bain rituel ;
— la réunion du peuple en un seul endroit.

C'est un ashvamedha, si l'on veut, dans la mesure ou *ashvamedha* signifie « qui a fait le sacrifice du cheval »[5] mais ce n'est absolument pas une fête de fécondité : ce sont les bovins et les ovins qui servent à l'alimentation. Le cheval est un compagnon du guerrier et la répugnance à manger sa chair a traversé les siècles. L'information de Giraud de Cambrie concerne en

l'occurrence un fait exceptionnel. Mais nous ne pouvions pas nous attendre à ce qu'un moine du XIIe siècle nous parle de « sacrifice » là où il n'a même pas senti une très ancienne et archaïque cérémonie préchrétienne d'intronisation royale. Le point final a été mis par Georges Dumézil au terme d'une brève discussion que nous citerons ici pour la seconde fois pour ne plus y revenir : « Si l'on conçoit que, dans la mimique de l'Ashvamedha, le cheval mort, mais encore chaud et entier, est censé féconder une femme qui restera vivante, autant on résiste à l'idée que le roi prétende féconder une jument qui, aussitôt après l'acte, sera non seulement tuée, mais coupée en morceaux et mangée » [6]. Toujours est-il que la fête royale irlandaise n'est nullement une fête de fécondité et que le contexte mythologique irlandais n'engage pas dans cette direction malgré tout ce qu'a pu en dire Jan de Vries qui a suivi à la lettre les thèses de M.-L. Sjoestedt sur les « déesses-mères » [7].

La couleur blanche de la jument (ou du cheval ?) s'accorde bien avec la consécration sacerdotale de la royauté : Nuada, le roi « temporel » de l'état-major des Túatha Dé Dánann est voué au blanc parce que c'est déjà ou encore un « roi-prêtre » [8]. La réunion du peuple en un seul endroit correspond d'autre part aux fêtes d'obligation de *Lugnasad* et, surtout, de *Samain*, déjà étudiées assez exhaustivement pour que nous n'ayons plus

à y revenir [9]. Il reste la hiérogamie éventuelle et le bain rituel. Mais la description des faits celtiques est trop rudimentaire pour nous permettre des commentaires exhaustifs. En outre la comparaison avec l'Inde est rendue beaucoup plus délicate, malgré ce qu'a pu écrire Franz-Rolf Schröder, par le fait que le rituel indien, très long et très complexe, exige la présence d'un étalon et non d'une jument, ce qui oriente très différemment le symbolisme et la signification de la fête.

Il a beaucoup été écrit sur la hiérogamie, en pure perte le plus souvent malgré les illusions des auteurs, parce qu'on a omis de résoudre au préalable le problème — si jamais c'en est un — des « déesses-mères » (toute divinité féminine peut en être une !) faussé au départ en l'occurrence par le livre de M.-L. Sjoestedt [10]. Jan de Vries a eu le tort, comme la plupart des commentateurs contemporains, peu nombreux au demeurant, de ne pas dégager la souveraineté de la fécondité dont la surveillance n'est qu'une faible part des prérogatives royales. Car la seule autre trace antique d'une hiérogamie celtique ne nous a été transmise que sous une forme légendaire pratiquement invérifiable. Et c'est cette trace qu'il aurait fallu citer tout d'abord pour appuyer le témoignage de Giraud de Cambrie [11].

Quels que soient les soupçons et la méfiance dont on puisse entourer la source, il nous paraît possible qu'Agésilas, bien que nous ne sachions

rien sur son compte, n'ait pas inventé son histoire. Ce n'est pas en effet qu'une vague anecdote historique, c'est un épisode mythico-généalogique prétendant expliquer pourquoi Epona existe. Et la généalogie conduit brièvement à une déesse des chevaux jouissant d'une large popularité. Le « tiers des Italiens » peut représenter approximativement la Cisalpine d'expression celtique et même si Giraud de Cambrie a eu connaissance de ce texte grec (ce qui n'est pas impossible, mais savait-il le grec ? On peut au moins en douter) il n'a pas poussé la plaisanterie jusqu'à le copier de trop près [12]. Seulement, et c'est fondamental, quand on veut voir en Epona une divinité de « troisième fonction », ou plutôt, selon nous, de deuxième fonction, on est contraint d'utiliser comme justification, le sacrifice des textes ou des documents épigraphiques et iconographiques latinisés ou romanisés (il n'y en a pas d'autres !). Pendant tout le Haut-Empire, Epona est ainsi une déesse adorée par des militaires gaulois. Elle est qualifiée à l'occasion de *Sancta*, d'*Augusta* et de *Regina* [13] et une bonne part des aventures de l'Irlandaise Macha, avant sa course victorieuse contre les chevaux du roi d'Ulster, a pour thème la force militaire, *nert* [14]. Faut-il ajouter que la Galloise Rhiannon est une « grande reine » (*rigantona*) [15] et nous verrons immédiatement que la hiérogamie, si jamais elle existe en terre celtique, s'estompe derrière l'alliance militaire du roi et du

cheval, du riche souverain et de la reine guerrière. À l'édifice celtique on comparera plus directement l'*october equus* romain [16] que les effarantes longueurs (qui s'étalent sur plus d'un an) et les extraordinaires complications, mobilisant quatre brahmanes et les quatre épouses du roi, accompagnées chacune de cent servantes, avec le sacrifice de plusieurs centaines de victimes animales. Le cheval divin est, chez les Celtes, une puissance infernale et guerrière [17] et non un symbole ou un moyen de hiérogamie. Le dieu ou la déesse hippomorphe est un des maîtres et distributeurs de souveraineté et quand, après avoir calomnié à l'envie, Giraud de Cambrie emploie les deux mots caractéristiques, *regnum* et *dominium*, nous pouvons le croire sur parole. Il dit vrai car, étant donné ce que nous connaissons de la passion celtique pour les chevaux, le sacrifice d'un de ces animaux n'a pu être, dans les rituels hérités des temps indo-européens, qu'un événement exceptionnellement important [18].

NOTES

1. *Dieux et héros des Celtes*, p. 14.
2. *Dieux et héros des Celtes*, p. 15-16.
3. Franz-Rolf Schröder, « Ein altirischer Krönungsritus und das indogermani-sche Rossopfer », in *Zeitschrift für Celtische Philologie*, XVI, p. 310-312 : *Es kann somit nicht zweifelhaft sein, daß die Anfänge des Rossopfers bereits in die indogermanische Urzeit zurückreichen, und dafür bietet gerade der irische Krönungsritus eine weitere wertvolle Stütze. Wenn in diesem im Vergleich zum indischen Ritus die Rollen vertauscht sind, hier die Königin und ein Hengst, dort der König und eine Stute, so ist das ohne Belang*. Nous ne pouvons être d'accord avec cette conclusion : la jument ne peut avoir eu, dans une cérémonie religieuse, le rôle dévolu à un étalon.
4. Nous renvoyons à Jan Gonda, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart, 1962, p. 168 sqq. aussi bien pour la description que pour les références s'y rapportant. La richesse et la complexité du rituel indien excluent toute parenté directe avec les faits irlandais qui, en comparaison sont squelettiques.
5. A. Meillet, *Introduction à l'étude comparée des langues indo-européennes*, p. 291.
6. Georges Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975, p. 218. Voir Françoise Le Roux et Christian-J. Guyonvarc'h, *Les fêtes celtiques*, éd. Ouest-France, Rennes, 1995, p. 68 sqq.
7. *Keltische Religion*, p. 214. Dans la traduction fran-

çaise parue chez Payot en 1963, *La religion des Celtes*, p. 252-253, Giraldus Cambrensis devient curieusement « Gérard de Cambrai » et nous ne reproduirons pas ici le contresens qui défigure la phrase allemande : *die Frau legt das Glied des Pferdes in ihren Schoß*. Jan de Vries n'a pas employé *Schoß* au sens de *genitalia* mais au sens usuel de « giron ».

8. Françoise Le Roux, *La fatalité et la mort dans une légende de l'ancienne Irlande*, in *Ogam* 10, 1958, p. 392.
9. Françoise Le Roux & Christian-J. Guyonvarc'h, *Les fêtes celtiques*, Rennes, 1995, chapitre IV, « Lugnasad ou la fête du roi », p. 113-164 ; et dans le même ouvrage, le chapitre I, « Samain, la fête du premier novembre », p. 35-82. C'est bien évidemment à Samain qu'il y a lieu de penser pour situer dans le calendrier le rituel décrit par Giraud de Cambrie. La date de la fête gauloise d'Epona, au 18 décembre, dans le calendrier de Guidizzolo, est une autre indication : elle a peut-être été déplacée que pour coïncider avec la fête romaine de Consus. Mais le caractère agraire de la fête ainsi obtenu n'en masque pas entièrement le caractère infernal qui ne correspond en rien à celui de la cérémonie irlandaise, cf. F. Barnabei, « Di un frammeto di calendario con resti di un feriale », in *Notizie degli Scavi*, 1892, p. 7-12 ; André Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, 1923, p. 1-14 ; Fernand Benoit, *L'héroïsation équestre*, p. 89, note 13.
10. Voir par exemple Jean Gricourt, « Epona-Rhiannon-Macha », in *Ogam* VI, p. 25-40, dont l'étude serait parfaitement utilisable si l'auteur avait eu les moyens matériels (c'est-à-dire des connaissances suffisantes de mythologie et de philologie celtiques) de contrôler directement ses

sources et de tenir compte des vérifications indispensables dans ses raisonnements.

11. Pseudo-Plutarque vers le IIe siècle avant J.-C., texte chez Zwicker, *Fontes Religionis Celticae I*, p. 64. Plutarque a vécu de 46 à 125 après J.-C. mais le Pseudo-Plutarque lui est bien antérieur et ne fait que reprendre une légende d'Agésilas, auteur dont nous ne savons rien. S. Reinach, « Epona », in *Revue Archéologique*, 1895, XXVI/2, p. 117, note 1, remarque qu'on peut approximativement dater le texte du IIe siècle, datation que nous acceptons comme très vraisemblable.
12. Keune, *Real-Encyklopädie VI/1*, 1907, col. 238 sqq., qualifie le texte du Pseudo-Plutarque de *bedeutungslos* (sans importance), ce en quoi il a tort. Ce sont au contraire les quelques textes latins relatifs à Epona qui sont sans grand intérêt (« ils ne valent tout juste que ce que vaut la convention d'un invariable pamphlet » selon le mot de J. Carcopino, *Aspects mythiques de la Rome païenne*, p. 80, note 3 et p. 84) parce qu'ils émanent d'écrivains qui n'y voient qu'une divinité secondaire ou, à basse époque, une divinité païenne.
13. par exemple : Epona Sancta (*Année Epigraphique*, 1954, n° 254 et 257 en Dacie), Epona Regina Sancta (CIL III, 7750 en Dacie), Epona Regina (CIL III, 12679 en Mésie Supérieure), Epona Augusta (CIL III, 3420 en Pannonie Inférieure, III, 4776 et 4784 dans le Norique).
14. Georges Dumézil, « Le trio des Macha », in *Revue de l'Histoire des Religions*, 146/1, 1954, p. 5-17 ; Françoise Le Roux & Christian-J. Guyonvarc'h, *Morrigan-Bodb-Macha, La Souveraineté guerrière de l'Irlande*, Celticum 25, Rennes, 1983, passim.

15. Voir Henri Hubert, « Le mythe d'Epona », in *Mélanges Vendryes*, 1925, p. 187 sqq. et W. J. Gruffydd, Rhiannon, *An inquiry into the first and third branches of the Mabinogi*, 1953, 118 pages, qui arrive aux mêmes conclusions que Henri Hubert mais ne semble pas avoir pris connaissance de son travail.
16. Georges Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, p. 73 sqq.
17. Nous renvoyons à la matière et à la bibliographie de Françoise Le Roux, *Le cheval divin et le zoomorphisme chez les Celtes*, in *Ogam* 7, 1955, p. 101 sqq.
18. St. Czarnowski, *Saint Patrick et le culte du héros*, p. 186, note 2, est manifestement dans l'erreur, sans que nous comprenions pourquoi, quand il écrit : « le sacrifice du cheval n'est pas un fait goidélique. Il est gallois ou germanique ». Et il est plus encore dans l'erreur en supposant : « Il est certes fort douteux que cette cérémonie ait jamais été célébrée au moment d'une intronisation ». On notera cependant, ce qui est assez contradictoire : « Mais les circonstances sont assurément authentiques ».



CHAPITRE VI

LE BAIN RITUEL

Il est cependant un élément, plus intéressant peut-être encore, que Giraud de Cambrie n'a pas oblitéré et que Keating, tout en s'en montrant fort vexé, a eu l'obligeance de confirmer : c'est le bain rituel, lequel existe aussi dans le cérémoniel de l'ashvamedha (on baigne le cheval qui va être sacrifié), mais que personne ne semble avoir évoqué jusqu'à présent. Czarnowski, qui ne l'a que partiellement compris, est la seule exception. Et nous citerons maintenant deux autres exemples de bains, lesquels ne sont peut-être pas rituels, mais prouvent des intentions purificatrices et curatives éclairant directement celles du roi de Kenelcunnil.

Le premier est celui d'un héros du cycle d'Ulster qui, dans un épisode de la *Táin Bó Cúalnge*, s'adresse au médecin du roi, Fingen, parce qu'il en a le plus urgent besoin :

« Fingen le médecin-devin donna le choix à Cethern fils de Fintan : ou bien une longue maladie après laquelle il trouverait aide et secours, ou bien une cure sanglante de trois jours et trois nuits après laquelle il ferait usage de sa force contre ses ennemis. C'est ce que choisit Cethern, fils de Fintan, car ce qu'il disait, c'est qu'il ne trouverait personne après lui qui aimerait mieux que lui rendre la pareille et exercer la vengeance. Fingen le médecin-devin demanda alors à Cúchulainn un tonneau de moelle pour guérir et rétablir Cethern, fils de Fintan. Cúchulainn alla à la forteresse et au campement des hommes d'Irlande, et tout ce qu'il y trouva, en bétail, en cheptel, en troupeaux, il l'emmena avec lui. Et il fit du tout, viande et peau, un tonneau de moelle. Cethern fut mis dans ce tonneau de moelle pendant trois jours et trois nuits, et le tonneau de moelle alla dans ses plaies, ses coupures, ses blessures, ses nombreuses meutrissures. Il se leva ensuite du tonneau de moelle, au bout de trois jours et trois nuits. Et c'est ainsi qu'il se leva, avec une planche de son char devant son ventre pour que ses intestins et ses entrailles ne tombassent pas »[1].

L'emploi qui est fait de la planche du char informe assez du mauvais état dans lequel se trouve Gethern malgré sa cure rapide. Cela importe d'ailleurs peu car l'intéressé n'attend plus guère de satisfactions de l'existence, hormis la vengeance proche. Mais les intentions qui président au bain sont des plus claires : elles visent à régénérer le héros, à lui rendre la force et l'énergie perdues.

Dans un autre récit, le *Siège de Druim Damghaire*, Connla est un prince atteint de gale, chauve pour avoir outragé une femme du *sidh*. Disqualifié en tant que candidat-roi par cette maladie, il ne peut recouvrer la santé qu'en se baignant dans le sang d'un autre roi, son cousin Fiacha Muillethan :

> « Il alla à Cnoc Raphann, à la maison de Fiacha. Fiacha eut une grande tristesse à le voir ainsi. Il s'en chagrina et lui souhaita la bienvenue. Il essaya de le guérir, lui donna le tiers de sa confiance et un lit aussi haut que son propre lit, et c'est lui (Connla) qui transmettait les réponses qui venaient de lui ou allaient à lui, et on lui donnait la récompense du messager. Ils furent longtemps dans cette situation. Il sortait souvent en même temps que Fiacha. Ils vinrent un jour au bord de la Suir et

Fiacha désira se baigner. Il enleva ses vêtements et laissa sa lance large et brillante à Connla. Connla prit la lance et il en porta un coup tel que la pointe le transperça. « Malheur à moi ! », dit Fiacha, « c'est une triste fraternité que cela, c'est un grand crime, tu as commis une grande inimitié d'ennemi ». Fiacha dit : « Prends ton bain comme on te l'a dit, mais quoi que tu fasses tu n'en recevras pas de secours, et ce sera une joie pour tes ennemis ». C'est le trépas et la mort violente de Fiacha. Cela fut fait à Ath Leathan, que l'on appelle Ath Isiul aujourd'hui. Tuisiul (de la chute). C'est de là que vient le nom du gué, comme le dit le quatrain :

« Ath Tuisil est le nom du gué,
la raison en est connue de tous ;
Connla de Cnoc Den y fit tomber
le bon Fiacha Muillethan ».

Connla ne trouva en cela aucune aide, et c'est de faim et de gale qu'il mourut, car aucun des enfants d'Eogan ne le laissa entrer dans sa maison, et il ne valait pas la peine, pour eux, de se venger de lui »[2].

Que ce soit dans un fleuve, dans un lac, dans une source ou bien dans une cuve, les Gallois et les Irlandais du Moyen Âge se baignaient volontiers [3]. Dans les exemples que nous venons de voir, Cethern, Connla et le roi d'Ulster poursuivent la même fin, transférer au bénéficiaire du sacrifice les qualités intrinsèques de force, de santé ou de souveraineté de la victime [4]. Dans le rite si incomplètement décrit ou décrit avec tant de malveillance par Giraud de Cambrie la magie sous-jacente dépasse et domine silencieusement les intentions curatives ou thérapeutiques. Mais on s'étonnerait à bon droit de voir un moine du XIIe siècle se référer à la magie ou à la médecine druidiques. Ce n'est pas en tout cas par un contact physique avec le *jumentum* que le roi possède finalement et formellement sa souveraineté, c'est par le bain et le festin rituel.

NOTES

1. *Táin Bó Cúalnge*, éd. Windisch, *Irische Texte*, V, p. 631-633, lignes 4413-4431. Dans la version du *Yellow Book of Lecan*, éd. Strachan-O'Keeffe, p. 99, lignes 2870-2872, la guérison de Cethern présente un à-côté quelque peu fantaisiste : *Co rochotail lá co naidche iar nól in smero. Nimthat asnai or Cethern tabair asnai creiti in charpait indium or se.* « Il dormit un jour et une nuit après avoir bu la moelle. Je n'ai pas de côtes, dit Cethern, mets en moi les montants du char, dit-il ». (Le même mot *asnai* désigne les côtes de l'homme et les montants du char).
2. M.-L.Sjoestedt, *Revue celtique*, tome 43, p. 120-122.
3. J. Loth, *Les Mabinogion*, I, p. 103-104, note 1, voit à tort dans le bain un reste d'habitudes contractées pendant l'occupation romaine. L'usage du bain est général et d'ailleurs le mot qui traduit le latin *balneum* dans le *Glossaire d'Endlicher* est panceltique : *lautro-/lavatro*, irlandais *loathar*, breton *louar*, cf. « Vocabulaire vieux-celtique », in *Ogam* 13, p. 536.
4. Nous renvoyons à ce que nous avons déjà exposé dans *Les Druides*, éd. 1986, p. 61-65 et 125-216.

CHAPITRE VII

LA MORT SACRIFICIELLE DU ROI

Si le cas de Cethern est simple (il suffit d'acquérir assez de force physique pour exercer sa vengeance personnelle) les problèmes posés par Connla et le roi d'Ulster tels que les décrivent respectivement Giraud de Cambrie et Keating sont notablement plus complexes. Cethern obéit, avec l'aide de Cúchulainn, à des injonctions médicales. Fingen, respectueux de la volonté de son patient, lui a du reste permis le choix entre deux traitements. Les bovidés qui servent de médicament sont nommés de manière très générale.

Dans le cas de Connla la victime est un roi renommé pour sa bonté, sa sagesse et son intelligence. Et l'affaire se termine très mal pour Connla parce qu'il se rend coupable d'un meurtre de parent. Mais, s'il avait obtenu la guérison, lui aurait-on demandé des comptes du meurtre ? Ne l'aurait-on pas élu roi à son tour puisque aucune

disqualification physique ne s'y opposait plus ? Et n'aurait-il pas été peut-être un grand roi du genre de Cormac ou de Fiacha lui-même ? Car c'est pour devenir roi que Fiacha s'est fait meurtrier et cela serait suffisant pour que l'on se posât des questions sur le rôle, positif ou négatif du sang contenu dans certains chaudrons [1].

Il a bien fallu, en effet, un récipient pour contenir le bouillon et le roi qui s'y baignait. Le lexique de l'épopée médiévale distingue la cuve (*dabach*) qui sert au bain et le chaudron (*coire*) qui sert à la cuisson des aliments. Et le récipient dans lequel on plonge Cethern est un tonneau (*ammar*). La lexicographie gaélique est précise. Cependant, ce dont Keating parle à propos du roi d'Ulster, c'est bien d'un chaudron, et non de ce rudiment de baignoire qu'est la cuve. Il peut être tenu pour certain que l'ustensile est lié au rite en même temps qu'à la dignité et à la fonction royales [2]. Nous aurons d'autres occasions de reparler du bain rituel, cependant l'usage d'un récipient destiné à contenir un liquide semble si naturel à l'esprit humain qu'il est sans nul doute des textes où le chaudron n'est pas nommé parce qu'il n'a guère besoin de l'être. Tels sont par exemples les passages que nous avons cités *supra* du *Serglige Con Culaind* et du *Togail Bruidne Da Derga*.

Nous remarquerons que le devin ne se baigne pas, ce qui dénote une sensible différence d'in-

tention dans l'ordonnance rituelle, comme si l'on réservait au roi un bain rituel à l'inauguration du règne avec une ou deux victimes sacrificielles, le cheval et/ou le taureau, le pourquoi de l'une ou de l'autre victime n'étant pas expliqué, puis, en fin de règne, un bain rituel avec, par noyade, incendie ou meurtre, une victime encore plus extraordinaire, le roi lui-même, vieilli et usé par l'exercice du pouvoir.

D'Arbois de Jubainville a jadis supposé que les scribes irlandais ne nous ont pas décrit la partie rituelle du festin du taureau parce qu'ils avaient le souci d'expurger la légende de tous les rites entachés de paganisme[3]. C'est fort possible, toutefois la matérialité du sacrifice n'est pas en cause. Le fait sacrificiel a subsisté au moins dans une légende christianisée comme une indéracinable survivance préchrétienne.

Nous verrons plus loin quelques exemples (ou traces) de sacrifices humains en Irlande. Mais le sacrifice le plus important, dans tout le légendaire irlandais est encore et toujours celui du roi. Avec la légende de Muirchertach mac Erca, que nous tenons à produire *in extenso* nous avons l'un des plus beaux et des plus significatifs exemples du triple sacrifice royal, par le feu, par un liquide (vin ou bière) et par la lance ou l'épée d'un ennemi[4]. Si le terme de « sacrifice » n'apparaît pas dans l'intitulé ou dans le texte du récit légendaire et s'il n'est lié à aucune cérémonie religieuse, le

fait sacrificiel ne peut faire aucune espèce de doute, dans et par l'opposition irréductible, cristallisée dans la personne d'une bansidh, du paganisme moribond et du christianisme triomphant.

Notre traduction repose sur l'édition de Lil Nic Dhonnchadha, *Aided Muir-chertaig Meic Erca* [5]. L'édition précédente de Whitley Stokes, *The Death of Muirchertach mac Erca* [6], n'est plus utilisable encore que la traduction anglaise soit bonne parce qu'elle est lacunaire.

A priori, et dans l'absolu des définitions, tout texte irlandais écrit est une preuve tangible de la christianisation de l'Irlande. Dans le cas des textes dits « épiques » ou « mythologiques », la définition est, bien sûr, à nuancer. Par contre, ici, elle est beaucoup plus à aggraver qu'à atténuer. Ce texte est de la même veine que les *Immrama* ou « Navigations » christianisées : nous avons affaire à la récupération ecclésiastique totale de schèmes mythiques et tout est à envisager en fonction du changement de religion. L'Église d'Irlande, au Moyen Âge, ne pouvait pas plus, au temporel, ignorer le roi, qu'elle ne pouvait, au spirituel, ignorer la femme de l'Autre Monde. Il lui fallait annexer l'un et neutraliser l'autre.

À l'évidence, le récit est composite : à une thématique préchrétienne se superpose, s'ajoute une réinterprétation chrétienne qui ne tolère aucun compromis de principe.

Mais il y a des transactions de forme car, dans l'ensemble, la thématique préchrétienne, encore discernable, est articulée en trois épisodes :

1. Muirchertach, roi suprême d'Irlande, est soumis à la provocation amoureuse d'une *banshee*, Sin.

2. Sin fait céder le roi à la tentation ; elle exige la répudiation de l'épouse légitime. Puis elle utilise sur une grande échelle la magie.

3. Et toujours par magie, par ruse et par mensonge, elle conduit Muirchertach à la mort sacrificielle du souverain usé par le pouvoir.

Chacun de ces épisodes comporte un certain nombre d'éléments remarquables :

— Muirchertach a pour résidence Cleitech, à proximité du Brug na Boinne qui, dans tout le cycle mythologique, est la demeure des dieux, principalement du Dagda et de son fils le Mac Oc. La maison de Cleitech est parfois attribuée à Ealcmar.

— La description de Sin, insistant sur la parfaite beauté physique, est celle de toutes les filles de l'Autre Monde qui viennent chercher le prince de leur choix. L'origine de la femme et sa nature ne font donc nul doute. Mais ici, contrairement à la généralité des cas, la fée jette son dévolu sur un roi déjà âgé et non sur un jeune homme. Et elle reste avec lui en Irlande sans l'emmener dans son propre domaine de l'Autre Monde. De toute façon,

quels qu'ils soient, les textes concluent toujours, implicitement ou explicitement, qu'on ne se libère pas gratuitement d'un contact ou d'une fréquentation prolongée avec une femme de l'Autre Monde.

— L'union de Sin et de Muirchertach est, suivant la conception irlandaise des hiérarchies matrimoniales, de rang et de qualité inférieurs. Sin se donne sans formalité préalable autre que la tentation à laquelle elle soumet le roi. Il n'y a aucune négociation avec la famille et aucun versement de prix d'achat. Sin refuse même le prix de l'honneur que Muirchertach lui propose. En définition juridique catégorielle, c'est un mariage par consentement mutuel avec inégalité de biens, autrement dit, une forme inférieure du mariage, proche du concubinage, sans garantie de durée. Muirchertach s'est contenté de renvoyer son épouse légitime, sans procédure de divorce et, de son côté, Sin se contente du contrat verbal par lequel le roi s'est lié à elle. Au demeurant, la fée exerce son influence ou son pouvoir sans avoir besoin d'instruments ou de moyens juridiques.

— Les noms de Sin sont atmosphériques et manifestement en rapport avec le « temps », chronologique et atmosphérique, de la fête de *Samain*, laquelle est le moment de tous les événements relatés par le récit. Tous les noms de la fée sont soumis à interdit religieux. Et Muirchertach transgresse l'interdit chaque fois qu'il en prononce un :

il suffit de dire le mot « tempête » (Sin) pour qu'il y ait infraction effective. Tout manquement étant sanctionné par la mort, le sort du roi est vite réglé. Le nom irlandais de l'interdit ou injonction, *geis* (trop souvent abusivement traduit par « tabou »), a disparu du texte, vraisemblablement en conséquence d'une christianisation plus poussée ou plus ancienne qu'à l'ordinaire. Mais Sin est bien dans la note irlandaise et celtique en amenant le roi à la mort par transgression d'interdits : dans le monde celtique c'est le roi — le druide est libre de ses décisions et de ses mouvements — qui est soumis à des restrictions de liberté.

Les moyens d'action de Sin sont essentiellement magiques : elle touche aux éléments ou promet de le faire (elle annonce ainsi qu'elle fera un soleil, une lune, des étoiles), elle fait surgir des hommes qui se battent entre eux, elle transforme l'eau en vin, des pierres en moutons, des fougères en porcs et elle promet de faire de l'argent et de l'or. Mais les trois thèmes essentiels, ceux qui reviennent le plus souvent, sont ceux de l'eau changée en vin, des herbes et des pierres changées en guerriers et des fougères changées en porcs. Le vin et la viande magiques enivrent et font perdre toute force physique, cependant que le thème des guerriers issus des végétaux est attesté dans d'autres récits, en particulier dans celui de la mort de Cúchulainn (version B).

Le roi meurt de la triple mort sacrificielle suivant le principe ou le schéma de la « triple mort » des rois suprêmes d'Irlande qui sont tués par l'épée ou la lance de l'ennemi, brûlés dans l'incendie apocalyptique de leur palais et noyés dans une cuve de vin ou de bière. Dans le récit de la mort de Muirchertach ne subsistent que la brûlure (partielle) et la noyade. L'ennemi contre lequel le roi se bat n'étant qu'une illusion magique, il ne peut y avoir mort sanglante.

Le roi Muirchertach fait un rêve prémonitoire qu'il raconte à son druide. Ce dernier, expliquant et commentant le symbolisme du rêve, prophétise la mort du roi et celle de Sin.

Tous ces éléments préchrétiens sont suffisamment forts pour qu'on doive les prendre en considération. Ils font intimement partie du récit et il ne saurait être question de les en exclure. Cependant ils ne sont pas tels qu'on ait le droit de s'en servir pour la reconstitution d'un récit préchrétien indépendant ou autonome. La christianisation est assez ancienne pour qu'il ne soit plus possible d'en faire abstraction à un moment quelconque de la narration et nous ne devons pas oublier non plus que la légende concerne deux personnages, Muirchertach et Cairnech, qui, au départ, sont considérés comme historiques au VIe siècle. Il nous est certes loisible de penser ou d'estimer, ainsi que nous l'avons déjà laissé entendre, que

nous avons affaire à un récit anticlérical récupéré par la cléricature. C'est sans doute vrai, mais c'est aussi à l'extrême limite de la formulation sérieuse. Car la rédaction première, la conception, la genèse du récit sont manifestement d'époque chrétienne la plus ancienne d'Irlande, non pas que nous manquions d'exemples préchrétiens ou du moins exempts de toute marque chrétienne du thème archaïque de la mort sacrificielle du roi mais il n'est aucun récit mythologique ou épique qui, à l'occasion d'un conflit dans lequel le roi est en cause, fasse jouer à une femme le rôle qui est celui de Sin.

Il ne s'agit pas, en effet, du dénouement d'une querelle de souveraineté vidée entre deux rois, dont l'un succède à l'autre dans la faveur de la femme dispensatrice de souveraineté — et c'est cela seulement qui aurait pu ou dû être un thème préchrétien —, il ne s'agit que de la querelle religieuse, dont l'issue est sans incertitude, entre le christianisme et une séquelle de paganisme. La souveraineté, pas même celle de Tara en la personne de Muirchertach, n'est plus au centre du débat et les symboles sont devenus autres : le paganisme est la femme, le christianisme est le saint. Et le roi n'est plus qu'un enjeu passif, non pas à cause de la souveraineté qu'il possède et va perdre avec la vie, mais tout platement pour le simple salut de son âme ! Le messianisme néophyte et prosélyte de l'Irlande chrétienne va

d'ailleurs si loin qu'il prétend sauver tout le monde, y compris Sin et Judas ! L'originalité de l'Irlande chrétienne, à la frange de l'hérésie, est d'avoir conservé, outre sa langue, toutes ses structures sociales et administratives pour avoir — fait unique en Europe occidentale — échappé à la romanisation.

Les trois personnages : la femme, le saint, le roi, participent à leur manière à cette originalité ou à ce primitivisme. Mais ils sont campés, caractérisés en fonction du christianisme et de ses seuls impératifs dogmatiques :

— La femme, Sin, est une fée, une *banshee*, une créature de l'Autre Monde. Elle en a encore la beauté physique, l'attrait irrésistible, le costume somptueux. Mais, de ses origines féériques, elle ne conserve plus que la magie et un ou des noms maléfiques. Tout le reste est effacé. Sa beauté elle-même est devenue une dangereuse réalité : Sin est celle qui vient tenter le roi, le mettre en situation matrimoniale irrégulière, répréhensible, voire honteuse. Elle le trompe, le perd et, finalement, le fait mourir. Sin est une criminelle, cause de péché et de mort qui, dans l'économie du récit, est conforme à l'appréciation augustinienne de la femme, objet de luxure et de péché, à tout le moins de volupté coupable. Corollaire ou complément de la magie ; peu s'en faut que, par sa faute, le roi n'épuise la liste des sept péchés capitaux.

Et Sin est contrite, non pas d'avoir péché, mais d'avoir fait mourir le bon roi Muirchertach. Elle raconte, plus qu'elle ne confesse, ses intentions et son entreprise, le tout étant imprégné de vendetta familiale. Il n'importe, elle meurt, mais son âme est sauvée et, en échange d'un aveu sincère, elle va directement au ciel. Il reste que Sin, changeant tant bien que mal de religion au dernier jour de sa vie, n'a pas changé de nature.

— Le saint, Cairnech, est, comme la plupart des saints irlandais, surtout les disciples et les successeurs immédiats de saint Patrick, un personnage haut en couleurs. Saint historique, il est aussi et surtout profondément engagé dans le mythe. Mais, avec lui comme avec les principaux saints d'Irlande, le mythe devient hagiographique. Le rôle « druidique » du saint saute aux yeux quand il maudit la résidence de Muirchertach et quand il creuse la tombe royale en prédisant la fin du règne. Il est manifeste encore quand Cairnech négocie ou plutôt impose un traité entre les enfants de Conall et d'Eogan, ou, quand il fait le panégyrique et l'éloge funèbre de Muirchertach. Mais ce rôle druidique n'est pas définitif : Cairnech a d'autres mérites, plus chrétiens, à son actif : c'est lui qui obtient du roi une confession complète de ses péchés, la fondation d'une église dans le Brug na Boinne. Puis le roi communie avant de retourner une ultime fois vers Sin et ses plaisirs illusoires. C'est dans la mort que

Cairnech, en bon ecclésiastique, récupère définitivement ses ouailles : la femme du roi, Duaibsech, le roi Muirchertach lui-même, Sin, enfin, qui se repent.

— Le roi, Muirchertach, fait assez piètre figure : il donne dans tous les pièges de la tentation féminine ; il semble ne jamais avoir de volonté propre et hésite ; il oscille pen-dant toute la narration, de l'obéissance à Cairnech à la fidélité à Sin. Comme l'une et l'autre sont incompatibles et inconciliables, sa conduite est incohérente. En fait, c'est un « héros » qui gouvernerait bien son royaume, ne serait-ce parfois qu'en montrant ou en prouvant sa force. Mais les circonstances le dépassent chaque fois et il subit la mort sacrificielle à la manière d'un militaire ne comprenant rien aux subtilités dont il est la victime. Il n'est pas de taille à dominer le conflit entre Sin et Cairnech dont il est l'enjeu.

Tout bien pesé, le personnage central du récit est réellement Sin, et le conflit qui l'oppose à Cairnech est, au fond, l'ultime souffle du paganisme à l'heure du triomphe du christianisme. Et le récit de la mort de Muirchertach est important, précisément, parce qu'il constitue l'une des rares annales mythiques qui rendent compte, en Irlande, de l'opposition du christianisme et de séquelles du paganisme autrement que par des querelles verbales *a posteriori* ou par des mirages d'hagiographes.

Bien sûr, l'âme de la *banshee* est d'une noirceur peu commune et l'issue du conflit est inévitable : la naturalisation chrétienne pour tout ce qui vit en Irlande, dieu, homme, fée ou démon.

Notre texte, disons-le, est encore loin du folklore : il est conforme à la norme « aristocratique » des récits, lesquels ne mettent jamais en scène le vulgaire ou le menu peuple, si ce n'est pour le mépriser. L'Irlande condamne et dédaigne la servilité. C'est donc une autre incompatibilité foncière du celtisme et du christianisme que l'honneur conféré par ce dernier aux classes sociales les plus humbles. Le monde celtique tout entier est ainsi marqué par la déchéance de sa culture. Déchéance irrémédiable : la *bansidh* elle-même n'a plus d'autre défense que le folklore le plus « populaire » des humbles et des illettrés. En ce sens notre texte n'est encore que d'un christianisme très superficiel, voire exclusivement formel, préfigurant peut-être le formalisme excessif du catholicisme irlandais contemporain.

La mort de Muirchertach, fils d'Erc

> § 1. « Lorsque Muirchertach, fils de Muiredach, fils d'Eogan, roi d'Irlande, était dans la maison de Cletech, au-dessus des rives de la Boyne, du Brug, celle qui était son épouse était Duaibsech, fille de Duach à la langue de bronze, roi

du Connaught. Ce roi sortit un jour pour chasser aux confins du Brug et ses compagnons de chasse le laissèrent seul sur sa colline de chasse. »

§ 2. « Il n'était pas là depuis longtemps quand il vit une jeune fille seule, à la belle forme, à la tête blanche, à la peau brillante, un manteau vert sur elle, assise à côté de lui sur un monticule de mottes, et il lui sembla qu'il n'avait pas vu dans les troupes de femmes son égale en beauté et en élégance, si bien que tout son corps et son esprit furent remplis de son amour. Car à la regarder, il aurait donné toute l'Irlande pour le don d'une seule nuit, tant il l'aima immensément à la voir. Il lui souhaita la bienvenue comme si elle était connue de lui et il lui demanda des nouvelles. »

§ 3. « Je te les dirai, dit-elle. Je suis la bien-aimée de Muirchertach, fils d'Erc, le roi d'Irlande, et c'est pour l'approcher que je suis venue. Cela parut bien à Muirchertach et il lui dit : Me connais-tu, ô jeune fille ? Je te connais, dit-elle, car je suis experte en des lieux plus secrets que celui-ci ; je te connais et je connais aussi les hommes d'Irlande.

Viendras-tu avec moi, ô jeune fille ?, dit Muirchertach. J'irai, di-elle, pourvu que mon don soit bon. Je te donnerai mon pouvoir, ô jeune fille, dit Mac Erca. Ta parole pour cela, dit la jeune fille. Il la lui donna aussitôt, et elle dit le couplet » :

« Ce n'est pas un pouvoir
qui est inopportun,
excepté l'enseignement des clercs.
S'ils étaient là avant le jour
je ne viendrais pas ici.

N'obéis pas aux clercs
ni aux femmes, promptement.
C'est pour lui-même que le clerc demande quelque chose.
Ne fais rien pour eux ».

« Ne repousse pas violemment les clercs,
ô fille brillante, à la voix douce,
car c'est le meilleur de la nourriture de chacun
si elle est suivant les clercs.

ô Fille, ne dis pas cela,
ne repousse pas les gens de la foi ;
les clercs en qui a cru le roi,
il faut faire quelque chose pour eux ».

§ 4. « Je te donnerai cent têtes de chaque troupeau, cent coupes à boire, cent anneaux d'or et un festin une nuit sur deux dans la maison de Cleitech. Non, dit la jeune fille, il n'en sera pas ainsi, mais mon nom ne doit jamais être prononcé par toi ; Duaibsech, la mère de tes enfants, ne doit pas être devant moi et les clercs ne doivent jamais entrer dans la maison où je suis. Tu auras cela, dit le roi, parce que je t'ai donné ma parole, mais il me serait plus facile de te donner la moitié de l'Irlande que cela. Et dis-moi en vérité, dit le roi, quel nom tu portes, afin que l'évitions en ne le prononçant pas. Elle dit : Soupir, Plainte, Tempête, Vent Rude, Nuit d'Hiver, Pleur, Plainte, Gémissement. Et elle chanta le chant ci-après » :

« Dis-moi ton nom, ô jeune fille,
ô femme très douce, brillante
comme une étoile,
celle qui me sépare de mes enfants,
ne me le cache pas pour que je l'évite ».

« Soupir, Plainte, Tempête sans reproche,
Vent Rude et Nuit d'Hiver,
Pleur, Lamentation, Gémissement muet,
ce sont mes noms en une seule fois ».

« Je te donnerai cent têtes
de chaque troupeau,
ô jeune fille, sans erreur,
si tu me permettais de dire ton nom
et de t'appeler à chaque heure ».

« Que ferai-je de tout ce bien,
ô roi d'Irlande, haut souverain ?
Tu mourras si tu le dis, ô roi,
ta force s'en ira au néant ».

« Il me serait agréable à tout moment,
ô jeune fille à l'œil très pur,
si je te le disais vraiment,
Soupir, Plainte et Tempête ».
« Tu ne diras pas cela sans faiblesse,
à moins que tu ne souhaites
ta mort prochaine
et que n'entre pas dans la maison
la mère de tes enfants, Duibseach ».

« Je ferai vraiment ta volonté.
Que ton esprit ne soit pas dans l'anxiété.
Ne prononce rien de ce qui sera mauvais.
Je ne dirai pas... ».

§ 5. « Chacune de ces choses lui fut alors promise et il se lia ainsi. Puis ils allèrent ensemble à la maison de Cleitech.
L'établissement de cette maison était bon

cependant ; bons étaient sa famille, son escorte et les nobles des enfants de Niall, tous de bonne humeur, gais, contents, joyeux à dépenser les tributs et les richesses de chaque province dans la maison aux trophées de Cleitech au-dessus de la rive de la Boyne riche en saumons, toujours belle, et au-dessus du bord du Brug au sommet vert ».

§ 6. « Cependant, quand Sin vit la maison avec ses gens, elle dit : Bonne est la maison dans laquelle nous sommes venus. Elle est bonne, dit le roi, et il n'a pas été fait pour Tara, ni pour Nas, ni pour Craeb Ruad, ni pour Emain Macha, ni pour Aileach, ni pour Cleitech, une maison qui fût pareille ; rends témoignage de cette maison, dit le roi, et elle dit » :

« Il n'a jamais été fait par un roi,
au-dessus des flots,
une maison comme ta maison
au-dessus de la Boyne,
et il n'en sera pas fait désormais
jusqu'aux derniers jours.

Cleitech, choix des maisons de Fodla,
la mer le proclame

de Torad à Carnd Ui Neit,
pour lui, là-bas, sans aucun mensonge.

Les enfants d'Eogan dans cette maison-là,
la haute race de Niall
qui n'est pas dans le besoin,
aucune famille n'est meilleure parmi toutes
celles des pays d'Ecosse et d'Irlande.

C'est toi, ô Muirchertach, sans trahison,
il n'est jamais venu de héros contre toi,
il n'en viendra jamais avant le jour,
ô petit-fils d'Eogan, un qui te soit égal.

Est convenable pour toi, sans nul doute,
Duaibsech, fille du roi du Connaught,
à la belle forme, à la couleur agréable,
il n'y a pas de femme meilleure
autour de nous ».

§ 7. « Que va-t-il être fait maintenant ici ? dit la jeune fille. Ce qu'il te plaira, dit Muirchertach. S'il en est ainsi, dit Sin, que Duaibsech sorte avec ses enfants de cette maison, et qu'il vienne un homme de chaque art et de chaque savoir en Irlande, avec son épouse, dans la maison de boisson. Il en fut fait ainsi et chacun se mit à louer son art et sa propre science. Il fut fait une strophe

par chacun des hommes d'art et de science qui était là » :

« Agréable, agréable
est le splendide royaume
de la terre d'Irlande aux rangs élevés ;
ses tributs ordinaires, pour nous,
sont agréables à la maison de Cleitech.
Agréable, agréable
est la royauté de la reine,
agréables sont sa bonté, sa gentillesse,
elle diminue son bien, travail diligent ;
pour moi c'est la richesse
et c'est agréable.

Agréable, agréable est le principat
du roi d'Irlande à la force royale,
bien que l'Irlande soit étroite pour nous,
à quel homme ne serait-ce pas agréable ?

Agréable, agréable est l'agriculture
à l'homme qui est dans son pays ;
quantité de bétail, travail approprié,
sans pauvreté, c'est agréable.

Agréable, agréable est la musique
sans nul doute
aux musiciens avec les qualités royales ;
à quiconque a chanté mélodieusement,
à eux, en tout temps, c'est agréable.

Agréable, agréable est l'art de la forge
aux gens qui le pratiquent sans obstacle,
c'est le bien du peuple et de l'église
et ce n'est pas un pouvoir désagréable.

Agréable, agréable est le bel art
à tous ceux qui le pratiquent ensemble.
Il y a un grand nombre
de serviteurs pour nous.
C'est pour nous une colline agréable.

Agréable, agréable est le service
chez le fils d'Erc à la grande force,
dans la maison de Cleitech, travail diligent
à quel homme ne serait-ce pas agréable ?

Agréable, agréable est chaque art difficile
maintenant dans les terres d'Irlande ;
à quiconque en use diligemment
chez les nobles, c'est agréable ».

§ 8. « Quand on eut fini de boire, Sin dit à Muirchertach ; Il est temps maintenant que la maison me soit laissée comme il m'a été promis. Elle expulsa alors les enfants de Niall et Duaibsech avec ses enfants de Cleitech. Et voici quel était leur nombre entre les hommes et les femmes : deux bataillons également grands et... ? » (lacune du texte original)

§ 9. « Duaibsech alla avec ses enfants de Cleitech à Tuilen pour y trouver son confesseur, à savoir Cairnech, le saint évêque. Quand elle arriva chez Cairnech, elle lui dit les paroles » :

« ô Clerc, bénis mon corps,
j'ai failli mourir cette nuit.
Il est venu une femme du sidh :
elle s'est presque moquée de moi ».

« ô Femme, ton destin sera bon,
tu gagneras le ciel sans mensonge ;
le voyage que tu as fait jusqu'ici,
tu ne le referas pas ».

« Lève-toi, ô clerc, et va
chez Eogan et Conall.
Ils sont sous le joug ensemble
sur la colline, avec humiliation ».

« Sois encore à Oenach Réil,
ô Duaibsech aux bonne dispositions.
C'est de toi que l'on dira à jamais
l'arbre victorieux dans cette forteresse ».

« Je rends grâce au fils de Marie,
au roi qui voit tout.
Je suis venue en croyante de chez moi.
Je te rends grâces, ô clerc ».

§ 10. « Cairnech vint ensuite chez Eogan et Conall et ils revinrent ensemble à Cleitech. Sin ne leur permit pas d'être tous près de la forteresse. Les enfants de Niall furent tous tristes et accablés de cette action. Cairnech se fâcha grandement et il maudit la ville. Il fit une tombe pour le roi et il dit : Celui dont c'est la tombe est à sa fin. C'est la fin de sa royauté et de sa souveraineté en vérité. Il monta au sommet de la tombe et il dit » :

« La colline de ces cloches à jamais ;
désormais chacun saura
la tombe du champion, fils d'Erc.
Ses aventures n'étaient pas agréables.

Malédiction sur cette colline,
sur Cleitech aux centaines de troupes ;
que ne soient bons ni son blé ni son lait ;
qu'elle soit pleine de haine et d'injustice.

Qu'il n'y ait ici ni roi ni prince,
que personne n'en sorte victorieux.
Je me souviendrai, pendant mon jour,
de la tombe du roi d'Irlande
sur cette colline ».

§ 11. « Cairnech maudit alors la forteresse et il agita sa cloche. Puis il en sor-

tit avec douleur et lassitude. Les enfants de Niall lui dirent : Bénis-nous, maintenant, ô clerc, que nous allions dans notre propre pays car nous ne sommes pas coupables devant toi ».

§ 12. « Cairnech les bénit et il leur laissa des recommandations, à savoir aux enfants de Conall et d'Eogan. Quand bien même ils n'auraient pas la souveraineté d'Irlande ou sa royauté, leur pouvoir serait sur toute province autour d'eux. Ils auraient la succcession d'Aileach, de Tara et d'Ulster, sans prendre aucune redevance à quiconque, car la royauté d'Irlande serait leur propre patrimoine, sans lier les otages, mais avec la ruine de leurs otages s'ils s'échappaient. Ils auraient la victoire en bataille pourvu qu'elle fût livrée pour une cause juste et ils auraient trois étendards, à savoir le Cathach, la Cloche, à savoir le Testament de Patrick et le Misach Cairnig » :

« Ma bénédiction sur vous à tout jamais,
ô enfants de Niall, constamment ;
que vous ayez la terre du fils d'Erc ;
vos aventures seront célèbres.

Ne tuez pas les otages du roi brillant,
à proximité ou au loin ;
vous avez sans faute toute noblesse,
votrre souveraineté sera sans fin.

Rejetez loin de vous
quiconque vous a désobéi.
Ne refusez pas la contestation du combat.
Vous ne serez jamais sans prospérité.

Traversez chaque pays
car la royauté suprême est à vous.
Ne tuez pas un homme au sol
excepté le seul roi.

Ayez les otages de tous
à votre disposition,
vous n'aurez pas de regret à l'assemblée.
Tous fuiront devant votre combat
si vous le livrez loyalement.

Disposez de vos propres frères,
à proximité ou au loin.
L'héritage de votre combat
ne sera pas détruit
jusqu'aux derniers jours.

Quand vous menacera ... ? (lacune du texte original)
vous serez dans l'angoisse
dans chaque pays.

Votre voix sera dans les oreilles.
Dans chaque pays vous serez craint.

Je vous dis en vérité ;
quand votre roi mourra,
mon livre sera comme je suis,
avec son écriture dans le sang.

J'ai un autre signe
de la mort de votre lignée royale.
Seront semblables à une pluie et à du sang
le Loch Febail et la mer.

Ma bénédiction sur votre pays,
sur vos hommes purs et brillants.
Vous tiendrez l'Irlande exactement
jusqu'au jugement.
Emportez ma bénédiction ».

§ 13. « Pour ce qui est de Cairnech, il s'en alla vers son monastère et de grandes troupes vinrent à sa rencontre, à savoir la race de Tadg, fils de Cian, fils d'Ailill Olomm.
Ils emmenèrent Cairnech pour faire un arrangement et un traité avec Muirchertach mac Erca. Quand cela fut dit au roi, il sortit de la résidence et il leur souhaita la bienvenue ».

§ 14. « Cependant, quand Muirchertach vit le clerc avec eux, il lui vint une grande rougeur et il dit : Pourquoi es-tu venu chez nous, ô clerc, dit-il, après nous avoir maudit ? C'est pour faire la paix entre la race de Tadg, fils de Cian, et la race d'Eogan, fils de Niall, que je suis venu, dit-il. On fit alors le traité entre eux. Cairnech mêla le sang des deux dans le même vase et il écrivit comment ils avaient fait là un traité. Muirchertach dit » :

« Va-t-en, ô clerc, au loin ;
ne sois pas près de moi
contre ma volonté.
Tu as maudit ici précisément
après avoir fait notre tombe ».

« La raison pour laquelle je suis venu ici
n'est pas d'achever la malédiction,
mais c'est pour faire un traité rude
entre les races d'Eogan et de Tadg :

aux Gaienga, à Laigni,
aux Saitne Ciandacht convenablement,
aux gentils hommes d'Ard Dealbna,
aux libres Aeda Odba.

On a mêlé exactement le sang
du fils d'Erc à la grande force,

et il a été écrit par moi dans le livre
le traité d'Eogan et des Gaileng.

Qui que ce soit qui maudira,
de n'importe quel côté,
le traité d'Eogan et de Tadg, il lui sera infligé,
c'est une forte blessure,
la briéveté de vie et l'enfer.

Si l'un d'eux tue l'autre,
la trahison ne leur sera pas bonne,
je blesserai son corps,
il ira en vérité au néant.

Ce sera ici votre alliance
et ce sera au ciel votre privilège.
J'ai encore la mémoire convenable.
Prends cela autour de toi et va ».

§ 15. « Après que l'alliance eut été conclue, il laissa la briéveté de vie et l'enfer à celui qui violerait le traité en en ayant conscience. Puis il les laissa et il alla à son monastère. Cependant le roi alla à sa forteresse et les troupes le suivirent pour le protéger des enfants de Niall ».

§ 16. « Le roi s'assit sur son siège royal et Sin s'assit à sa droite. Il ne vint pas

sur terre de femme meilleure pour ce qui est de la forme et de l'apparence. Quand le roi la regardait il cherchait à savoir et il lui posait des questions, car il lui semblait qu'elle était une déesse ayant de grands pouvoirs. Il lui demanda quel pouvoir elle avait. Et elle dit » :

« Dis, ô jeune fille convenable,
crois-tu au Dieu des clercs ?
ou encore, de qui es-tu née ?
Dis-nous ton origine ».

« Je crois au même vrai dieu
de mon corps contre l'attaque de la mort.
Vous ne faites pas ici un miracle
dont je ne ferai pas l'équivalent.

Je suis, moi, fille de femme et d'homme,
de la race d'Eve et d'Adam.
Je suis ici digne de toi.
Que le regret ne te saisisse pas.

Je ferai un soleil et une lune
et des étoiles très brillanes.
Je ferai des hommes impétueux
se battant avec une force égale.

Je ferai du vin, ce n'est pas un mensonge,
de la Boyne, comme cela est, à pleins flots,

des moutons des pierres,
des porcs des fougères.

Je ferai de l'argent et de l'or
en présence des grandes armées.
Je ferai des hommes valeureux
maintenant, pour toi, et dis... ».

(lacune du texte original)

§ 17. « Fais-nous, dit le roi, quelque chose de ces grands miracles. Sin sortit alors et elle prépara deux bataillons, également grands, également forts, également héroïques. Il leur semblait qu'il n'était jamais venu sur terre de bataillons plus forts et plus héroïques qu'eux quand ils étaient à se battre, à se mutiler et à se tuer l'un l'autre en présence de tous ».

§ 18. « Vois-tu là-bas ?, dit la jeune fille, il me semble que mon pouvoir n'est pas du mensonge. Je vois, dit Muirchertach et il dit » :

« Je vois deux bataillons hardis et beaux
dans la plaine, à se battre.
Personne ne croira qu'il n'y a pas ici
bataille et combat.

Leurs braves bataillons
accomplissent leurs exploits.

Ils brisent les armes par leur supériorité.
Ils frappent les corps sans faiblir,
ils ne cessent pas de se frapper.

Il n'est jamais venu sur terre
des gens qui se soient ainsi bousculés.
C'est contre des hommes belliqueux
qui ne sont pas dignes que viennent les
deux bataillons que je vois ».

§ 19. « Le roi rentra après cela avec sa suite dans la forteresse. Quand ils eurent regardé le combat pendant un moment, on leur apporta un peu d'eau de la Boyne et le roi dit à la jeune fille d'en faire du vin. La jeune fille remplit trois cuves d'eau et elle mit sur elles un charme. Il ne leur vint jamais sur terre de vin qui eut meilleur goût et plus de force. Elle fit ensuite des porcs mystérieux et magiques avec de la fougère, et elle donna le vin et les porcs aux troupes. Ils en consommèrent jusqu'à en être rassasiés. Cependant elle promit de leur donner tout autant chaque jour à perpétuité, si bien que Muirchertach dit :

« Il n'est jamais arrivé ici jusqu'à présent
de nourriture comme
la nourriture que vous voyez.

Il n'est pas arrivé de vin
comme le vin qui est ici.
C'est un festin digne d'un noble roi ».

« J'ai la satiété des hommes d'Irlande
à tout jamais, pour vous, de ce gué,
en bière et en vin contre la faiblese.
Ce n'est pas le pouvoir
d'une troupe féérique ».

« Bénédiction de notre part pour ta force,
ô belle jeune fille à la magie,
heureux celui chez qui elle vient,
il n'est pas venu de jeune fille comme toi ».

§ 20. « La race de Tadg, fils de Cian, veilla sur le roi cette nuit-là quand fut terminée la consommation de ce festin druidique. Quand le roi se leva le lendemain matin, c'est comme s'il avait été dans un mal de langueur et c'est ainsi qu'était quiconque avait consommé le vin et la viande mystérieuse et druidique que Sin avait servis à ce festin. Et le roi dit :

« Ô jeune fille, ma force est partie,
et ma tombe est presque venue
après la nuit sans atteinte,
comme si j'étais en langueur ».

« Le vin que tu as consommé, ô roi,
il n'en est pas venu
qui ait une meilleure force.
C'est lui qui a enivré ton beau corps.
Il n'en viendra pas de mal dans ton âme ».

« Deux personnes convenables ensemble,
toi et moi, ô femme agréable ;
la multitude est rassasiée à ton festin ;
tu es une jeune fille choisie ».

§ 21. « Le roi dit alors : Fais quelque chose de ton art pour nous, ô jeune fille, dit-il. Je le ferai, dit la jeune fille. Ils sortirent, à savoir Muirchertach et toutes les troupes en sa présence. Sin fit alors des hommes bleus des pierres et d'autres hommes avec des têtes de chèvres. Ils furent quatre grands bataillons sous les armes en sa présence sur le terre-plein du Brug. Muirchertach prit son armement et son équipement de combat. Il alla contre eux comme un taureau rapide, coléreux et violent. Il se mit tout de suite à les massacrer et à les blesser. Chaque homme d'entre eux qu'il tuait se relevait aussitôt après lui. Il fut ainsi à les tuer pendant toute une journée. Bien que fût grandes la rage et la colère roi, il se fatigua ainsi, et il dit » :

« Je vois un mystère de ce côté-ci
dans les eaux écumantes de la rivière.
Tous ceux de l'armée que j'ai tués
sont vivants avec un corps rouge ».

« Ta souveraineté entière est terminée,
chacun de ceux que ta main a détruits
est bel et bien vivant.
Je te dis en vérité que la multitude
ne cachera pas l'exploit,
le combat des hommes bleus est plus fort
que le combat du fils très puissant ».

« Je dirai que je ne couperai pas la bruyère ;
ce n'est pas le combat d'un champion
contre des choses folles.
J'ai tué beaucoup de centaines de l'armée
au combat courageux de l'épée rouge ».

« Pour le clerc qui t'a aidé,
livre ce combat courageux,
jusqu'à ce que tombe
misérablement la foule
des hommes bleus et des têtes de chèvres ».

« Je livrerai le combat convenable
pour que tu ne bafoues pas le clerc.
La mémoire sera longue
à partir d'aujourd'hui,
de ce combat que je vois ».

§ 22. « Quand cependant le roi fut fatigué de combattre et de frapper les troupes, il vint avec lassitude dans la forteresse et Sin lui donna du vin magique et du porc magique. Il en consomme avec ses gens et il s'endort lourdement ensuite. Il n'avait ni vigueur ni force le lendemain matin en se levant et il dit :

« Je suis sans force, ô femme aimable,
bien que, autour de moi,
la forteresse ait été détruite
je ne suis pas capable
de bouger la main droite ;
je ne suis pas adonné à la négligence ».

« Donne, dit l'aimable clerc,
ta mort est presque venue,
c'est lui qui t'a encore aidé ;
ne pars pas sans le savoir ».

« L'avis complet est bon que donne
maintenant la femme aimable.
Mais c'est aujourd'hui une oppression.
Je n'abandonnerai pas
quelqu'un comme toi ».

§ 23. « Quand ils en étaient à ces paroles ils entendirent le cri lourd des armées et des multitudes appelant Muirchertach

au dehors et le provoquant au combat. Il y eut alors deux bataillons également forts en sa présence dans le Brug, à savoir des hommes bleus dans un bataillon et des hommes sans têtes dans l'autre. Muirchertach fut cependdant furieux par la provocation des armées. Il se leva brusquement et il tomba sans force sur le sol, si bien qu'il dit le chant :

« Un cri lourd, un bruit
que font les armées,
le combat des hommes bleus
devant nous au nord, des hommes sans tête,
qui commencent la bataille
dans la vallée devant nous au sud.

Ma vigueur est faible contre l'armée.
J'ai remporté de nombreuses fois
des triomphes ; l'armée est grande,
son état est bon ; son nom est rude,
son cri est violent ».

§ 24. « Ensuite il alla dans le Brug et il vint contre les armées. Il se mit à les massacrer et à les mutiler tout le long du jour. Sin vint ensuite vers lui et elle donna la royauté sur eux à Muirchertach. Il cessa de se battre. Le roi revint après cela à Cleitech et Sin forma deux grands

bataillons entre lui et la forteresse. Quand il les vit il alla contre eux et il se mit à les combattre.

§ 25. « Quand il était à livrer cette bataille, Cairnech envoya Masan, Casan et Cridan le chercher, afin qu'il ait l'aide de Dieu. Car le noble saint savait quelle violence lui était faite à ce moment-là. Après cela les clercs le rencontrèrent dans le Brug, alors qu'il était à frapper les pierres, les mottes et les herbes. Il dit :

« pourquoi frappes-tu les pierres,
ô Muirchertach, sans raison ?
C'est une pitié pour nous
que tu sois sans force, suivant la volonté
de l'idole et de la magie ».

« Le clerc qui me pose des questions,
je suis venu en combat contre lui.
Je ne sais plus, en outre, que les pierres
ne sont pas braves ».

« Prends la croix du Christ
avec ses mystères,
maintenant, sur tes yeux.
Apaise pendant un moment tes fièvres.
Pourquoi frappes-tu les pierres ? ».

§ 26. « La colère du héros royal s'apaisa après cela et sa raison lui vint. Il fit le signe de la croix sur son visage et il ne vit plus rien après cela que des pierres et aussi des mottes de terre. Il demanda des nouvelles aux clercs et il dit : Pourquoi êtes-vous venus ? Nous sommes venus à la rencontre de ton corps, dirent-ils, parce que la mort est proche de toi, ainsi qu'il est dit » :

« Pourquoi êtes-vous venus de l'église,
ô fils de l'étude pleine d'harmonie ?
Ne cachez pas notre Dieu du ciel.
Dites-moi la vérité ».

« Nous sommes venus à la rencontre de
ton corps pour t'en faire narration.
Nous l'emporterons à Tuilen
sans conscience, ô excellent homme ».

« Mon corps a été magnifiquement purifié,
ô Masan et Casan.
Emportez mon corps mutilé,
dans le matin, à Cairnech ».

« Nous emporterons ton corps,
c'est une action pitoyable,
jusqu'à ce qu'il atteigne Tuilen
au moment opportun.

C'est la cause d'une grande tristesse
dans les nobles terres d'Irlande ».

« ô Clercs, c'est pour moi une affaire pénible
que mon âme se sépare de mon corps.
Je crains d'être sans guide
dans des pays froids et inconnus ».

« Cairnech et Tigernach le fort,
les hauts et nobles saints d'Irlande,
ils ne te laisseront pas dans l'enfer froid,
ô brave chef à l'épée rouge ».

« Je demande pardon au roi du ciel,
avec mon désir.
Mon corps est sous votre protection
cette nuit parce que vous êtes venus ».

§ 27. « Les clercs firent la marque d'une église dans le Brug et ils lui dirent de creuser une tranchée en l'honneur du grand Seigneur des éléments. Ce sera fait, dit-il. Il se mit à creuser la tranchée et c'est alors pour la première fois que fut entamé le gazon du Brug. Il racontait lui-même aux clercs ses propres récits, tout en se repentant avec ferveur devant Dieu, et il dit » :

« Je rends grâces au Fils de Marie.
Ici est venue la fin de ma colère,

en faisant des tombes rouges
au bord du Brug au sommet vert.

Il a été rare jusqu'au aujourd'hui
que je fisse une tombe là où je suis.
Il m'était plus fréquent de faire
une expédition loin de l'église.

Depuis que je suis venu en Irlande,
je me souviens du nombre des années.
Il n'y a pas eu de jour, gloire durable,
sans une tête de héros avec triomphe.

J'ai été pendant onze ans
sans trouver de domaine.
Jusque-là il n'y a pas eu de nuit
sans une tête du Leinster ou du Munster.

J'ai été moi-même vingt ans
dans la royauté d'Eogan, fils de Niall ;
j'avais chaque nuit une tête
d'Ulster ou du pays du Connaught.

J'ai été vingt-cinq ans sans faute
dans la royauté suprême d'Irlande.
Il n'y a pas eu de nuit jusque-là
sans le massacre de quelqu'un en Irlande.

J'ai été deux ans en Écosse à l'est ;
j'ai tué mon grand-père.

J'ai mis une armée en grande peur ;
par mes actions est tombé Loarnd.
Après cela j'ai été deux ans
dans la royauté sur les Danois.
Il n'y a pas eu de nuit jusque-là
sans les têtes de deux personnes à des branches.

Voici ma vraie confession
en présence du roi des rois.
Il n'y a pas eu beaucoup de mes jours
sans faiblesse,
où je n'ai pas donné la mort proche.

Il y a cent et dix fois un an
depuis que je suis né, sans secret ;
jusqu'à ce jour, sans faute,
je n'ai jamais fait que du mal.
Je n'ai pas fait de tombe jusqu'à présent,
ni d'église révérée au Seigneur.
Mais s'il y a un grand nombre
de bataille à livrer,
j'en rends grâces au grand Seigneur ».

§ 28. « Après la confession cependant, les clercs bénirent de l'eau pour lui. Il consomma le corps du Christ et il fit une confession fervente à Dieu. Il leur dit de dire à Cairnech comment il avait fait sa confession et sa contrition, et il dit :

« Fidèle, fidèle est le pauvre corps d'argile ;
souviens-toi, souviens-toi de la forme ;
terrible, terrible est la bête éternelle ;
froide, froide est la pierre à mon côté.
Terrible, terrible est l'enfer froid ;
l'endroit très étroit à travers les âges.
Mon désir est encore, s'il était loin,
d'être ici et là dans des sépultures de rois.

Pour mon corps, pour mon corps
à travers les longs âges,
ce serait vraiment, un feu redoutable,
du vin, du vin de l'eau, sans mensonge
si vient, si vient Eve, je le sais.

Jamais, jamais il n'y aura, certainement,
réunion, réunion d'hommes
à mon assemblée.
Mon pouvoir, mon pouvoir se sépare
de sa prison.
Ce sera vrai, vrai sans sa venue.

Sépulture, sépulture du roi rouge,
vraiment, vraiment mon triomphe s'en va.
Il n'est pas mauvais que cela m'arrive ;
mon corps fidèlement, fidèlement ».

§ 29. « Les clercs restèrent cette nuit-là dans l'église du Brug. Le roi alla à Cleitech et il s'assit à la droite de sa

femme. Sin demanda ce qui avait interrompu le combat ce jour-là. Les clercs sont venus à moi, dit-il, et ils ont fait le signe de la croix du Christ sur mon visage. Après je n'ai plus rien vu que de la fougère, des pierres, des digitales et des tiges de sanicle. Et comme il n'y avait plus personne pour me livrer bataille, je suis parti ».

§ 30. Et Sin dit :

« Ne crois jamais les clercs,
car ils ne chantent que
ce qui manque de raison.
Ne suis pas leurs couplets sans mélodie
car ils n'adorent pas la vérité.

ne t'attache pas aux clercs d'église
si tu désires vivre sans trahison.
Je suis ici ta meilleure amie.
Qu'il ne te vienne pas de repentir ».

« Je serai toujours avec toi,
ô belle jeune fille sans méchanceté.
Ton visage m'est plus cher
que les églises des clercs ».

§ 31. « Sin lui ensorcela l'esprit et elle vint entre lui et les enseignements des

clercs. Elle fit du vin druidique pour eux cette nuit-là et c'était cela la septième nuit qu'elle était à sa magie. C'était précisément le mardi après *Samain*. Quand les troupes furent ivres, il vint un soupir de grand vent. C'est le soupir d'une nuit d'hiver, dit le roi. Et Sin dit » :

« Je suis le Vent rude,
la fille de nobles brillants.
Vent d'Hiver est mon nom
partout en même temps.

Soupir et Vent,
Nuit d'Hiver alors,
tu as dit en vérité
que ta fin est venue de là.

Si tu es allé à lui
jusqu'à la porte de la cour
la mort te viendra aux lèvres,
ce n'est pas un récit sans savoir ».

§ 32. « Après cela elle forma une grande neige et il n'était jamais venu un bruit de bataille plus grand que celui de cette lourde neige qu'elle déversa à cette heure-là. Elle venait précisément du nord-ouest. Le roi sortit alors de la maison cachée et il rentra à nouveau dans

la maison. Il se mit à reprocher la tempête et il dit » :

« La nuit est mauvaise cette nuit.
Il n'en est jamais venu d'aussi mauvaise.
Il ne viendra jamais
une pareille nuit ».

« Le tranchant de Cleitech est froid,
ton âge a été abrégé,
ne prononce pas mon nom
à travers les longs âges,
un mauvais destin ne te menace pas ».

« Je ne dirai jamais ton nom
et en outre je les éviterai tous.
Le nombre dans lequel
nous sommes cette nuit,
l'infortune ne déshonore pas
un grand mal ».

§ 33. « Quand le festin fut terminé cependant les troupes se couchèrent et pas un homme n'avait la force d'une femme en couches. Le roi se couche après cela sur son lit et il tombe sur lui un lourd sommeil. Il poussa un grand cri dans son sommeil et il s'éveilla de son sommeil. Qu'est-ce que cela ? dit la jeune femme. Il m'est apparu de grands démons, et il dit » :

« Il m'est apparu une forme de feu rouge,
un grand nombre de nobles fantômes,
déclin pitoyable sur une belle armée,
course d'être surnaturels par trahison.
La maison de Cleitech dans un feu lourd
étincelant toujours autour de ma tête,
les enfants de Niall dans leur souffrance,
par les incantations
d'une femme druidique,
avec leurs boucliers posés par lassitude,
préparant des imprécations,
les armes de tous croisées,
par la blessure dans la hâte,
le cri d'une grande armée
sous le feu rouge,
c'est ce qui m'est apparu ».

§ 34. « Le roi se leva car la vision qu'il avait eue ne lui permettait pas de dormir. Il sortit de la maison et il vit un petit feu dans l'église du Brug, allumé par les clercs. Il alla vers eux et leur dit : Il n'y a ni force ni vigueur en moi cette nuit, et il leur dit ce qui lui avait été montré, et sa vision. Il m'est difficile, dit-il, de faire des exploits cette nuit, même si les armées d'étrangers m'attaquent à cause de la faiblesse dans laquelle je suis et à cause de la mauvaise nuit, dit-il. Les clercs se mirent à

l'instruire après cela. Il rentra aussitôt dans la maison et dit :

« Cette tempête est très mauvaise cette nuit
pour les clercs dans leur camp.
Ils n'osent pas dormir un instant
à cause de la rudesse
de la tempête de la nuit ».

« Pourquoi dis-tu mon nom, ô homme,
ô fils d'Erc et de Muiredach ?
Tu trouveras la mort, fête sans reproche,
ne dors pas hors de la maison de Cleitech ».

« Dis-moi, ô femme sans souci,
quel est le nombre de ceux de l'armée
qui tombent devant moi.
Ne me cache pas, dis-le moi sans faute.
Quel est le nombre de ceux
qui tomberont par ma main droite ? ».

« Personne ne tombera à cause de toi à terre,
ô fils d'Erc au haut rang.
Tu es exactement à ta fin, ô roi.
Ta force est allée au néant ».

« C'est un défaut que je sois sans force,
ô Sin la noble aux multiples formes.
J'ai souvent tué un fier guerrier,
bien que je sois dans l'oppression ».

« Beaucoup sont tombés par ton combat,
ô fils de la fille de Loarnd.
Tu as réduit une multitude d'armées
au silence, c'est ma lamentation
que tu sois en très mauvaise posture ».

§ 35. « Cela est vrai, ô jeune fille, dit-il, la mort est proche de moi car il m'a été prédit que ma mort serait semblable à la mort de Loarnd, mon grand-père. Car ce n'est pas en combat qu'il est tombé, mais il a été brûlé. Dors donc cette nuit, dit la jeune fille et laisse-moi te veiller et te protéger des armées, et si cela est ton destin, la maison ne sera pas brûlée cette nuit sur toi. Il y a, venant contre nous, dit-il, Tuathal Mael le Rude, fils de Cormac le Borgne, fils de Cairpre, fils de Niall aux Neuf Otages ! Bien que ce soit Tuathal avec toutes ses armées qui vienne contre toi, n'aies pas peur de lui cette nuit, dit la jeune fille, et dors maintenant ».

§ 36. « Il alla ensuite à son lit et il demanda une boisson à la jeune fille. Elle mit un charme de sommeil sur ce vin trompeur et il en but une gorgée qui le rendit ivre et faible, sans force ni vigueur. Il s'endormit lourdement après

cela et il eut une vision, à savoir qu'il allait dans un navire sur la mer, que le navire sombrait, qu'un griffon aux fortes serres venait vers lui et l'emportait à son nid, que ce nid brûlait ensuite autour de lui et que le griffon tombait en même temps que lui ».

§ 37. « Le roi se réveilla et dit que sa vision fût rapportée à son frère de lait, au fils de Saignen, le druide, à savoir Dub da rind ; et il rendit le jugement. Le navire dans lequel tu as été, dit-il, c'est le navire de la souveraineté sur la mer de l'âge, et c'est toi qui conduisais la souveraineté. Et c'est le bateau qui sombra pour que vînt la fin de ton âge. Le griffon aux fortes serres qui t'a emporté dans son nid, c'est la femme qui est en ta compagnie, pour t'enivrer, pour te mettre dans son lit, et pour te retenir dans la maison de Cleitech afin qu'elle soit incendiée sur toi. Le griffon cependant qui tombera avec toi, c'est la femme qui mourra à cause de toi. Voilà le sens de cette vision, dit-il ».

§ 38. « Le roi s'endormit lourdement après que Sin eut mis sur lui un charme de sommeil. Pendant qu'il était dans ce

sommeil Sin se leva et disposa les javelots et les lances des armées en bataille aux portes de la maison, toutes les pointes vers la maison. Puis elle forme un grand nombre et des foules d'hommes autour de la forteresse. Elle-même entre et elle disperse le feu à chaque coin de la maison, contre les murs, et elle vient dans le lit ».

§ 39. « Le roi se réveilla alors de son sommeil. Qu'est-ce ? dit la jeune fille. Il m'est apparu, dit-il, une armée fantôme brûlant la maison sur moi et massacrant mes gens depuis la porte. Il ne t'en vient pas de mal, dit la jeune fille, si ce n'est que cela a paru ».

§ 40. « Cependant, quand ils étaient à cette conversation, ils entendirent le grand craquement de l'incendie et le cri de l'armée fantôme et magique autour de la maison. Qui est autour de la maison ? dit le roi. Tuathal Mael le Rude, fils de Cormac le Borgne, fils de Cairbre, fils de Niall, avec ses armée, dit Sin, et il se venge sur toi de la bataille de Granar. Il ne savait pas que ce n'était pas vrai et qu'il n'y avait aucune armée corporelle autour de la maison ».

§ 41. « Il se lève ensuite rapidement et il vient chercher ses armes. Il ne trouva personne pour lui répondre. La jeune fille sort de la maison et il la suit immédiatement. Il se heurte à une armée en face de lui et il la traverse lourdement. Il retourne de la porte à son lit. Les armées s'en allèrent après cela, et personne ne s'en échappa sans blessure ou sans brûlure ».

§ 42. « Le roi revint alors vers la porte et les étincelles et les lueurs du feu étaient entre lui et la porte. Quand le feu eut rempli la porte et toute la maison autour de lui, il ne trouva aucun abri pour lui. Il va dans une cuve de vin et il est noyé en y allant, à chaque heure alternée, par peur du feu. La maison lui tombe sur la tête après cela et il est brûlé. Le vin garde le reste de son corps sans être brûlé ».

§ 43. « Quand arriva le lendemain matin, les clercs vinrent le chercher, à savoir Masan, Casan et Cridan. Ils emportèrent le roi à la Boyne et ils l'y lavèrent ».

§ 44. « Cairnech vint alors le visiter avec ses moines. Il ressentit une grande douleur à sa mort et il en donna témoi-

gnage. Il dit : C'est une grande perte pour l'Irlande aujourd'hui que Mac Erca, l'un des quatre meilleurs rois qui ont gouverné l'Irlande sans faire usage de ruse ni de force, à savoir Muirchertach, fils d'Erc, Niall aux Neuf Otages, Conn aux Cent Batailles et Ugaine le Grand ».

« L'âge de Mac Erca m'est connu.
Il n'y a pas peu d'années que je le regarde,
depuis la nuit où son corps fut créé
jusqu'à ce qu'il s'en allât dans le néant.

Dix années pour lui chez le druide,
Saignent avec ses nombreux troupeaux,
la grande tempête qu'a endurée
Muiredach le fort et le puissant.

Deux années pour lui chez le roi
Muiredach le grand, noble destin,
jusqu'à ce qu'il allât dans le souci, sans faute, si bien que Muiredach fut inquiet.

Deux années précises pour lui à être
chez Loarnd avec Erc, pour Muiredach sans avarice, jusqu'à ce qu'il commît
un meurtre de parent.

Vingt ans et dix pour lui
chez les Bretons, ce n'est pas une erreur,

pendant ce temps il posséda
les Saxons et des armées de Bretons.

Au bout de dix ans après cela
il rassembla, réunion solide,
des Saxons et des Bretons, sans souci,
et il les rassembla pour aller en Irlande.

Vingt ans pour lui, fermement,
dans la royauté du nord de l'Irlande,
dans l'héritage du père de qui il est né,
Muiredach le Grand, fils d'Eogan.

Il fut roi sur toute l'Irlande,
le petit-fils d'Eogan, le haut-roi,
vingt-cinq ans, sans mensonge,
jusqu'à ce que son âge fût abrégé ».

§ 45. « Le corps fut enlevé ensuite par Cairnech pour être emporté à Tuilen et y être enseveli ».

§ 46. « Duaibsech, femme de Muirchertach, rencontra ensuite les clercs alors que le corps était parmi eux. Elle fit une grande et triste lamentation, elle se frappa les mains et elle se mit le dos contre l'arbre de Oenach Reil. Un flux de sang se brisa en son cœur dans sa poitrine et elle mourut aussitôt de

chagrin pour son mari. Les clercs emportèrent ensuite le corps de la reine en même temps que le corps du roi et Cairnech dit » :

« Duaibsech, la femme noble du fils d'Erc,
que sa tombe soit creusée par vous ici,
la fille du roi du Connaught de la famille
de qui sont nés Fergus et Domnall.

Que Duaibsech soit mise dans la tombe ;
c'est une pitié que de souffrir sa mort;
la fille de Duach, que l'on creuse sa fosse,
que soit toujours ici sa pierre tombale.

Vingt-cinq ans a été pour eux le temps
dans la haute royauté d'Irlande,
jusqu'à ce que le roi renvoie vers nous
la mère de ses enfants, Duaibsech ».

§ 47. « Après cela la reine est ensevelie, sa tombe est creusée. Le roi fut enseveli aussi à côté du temple au nord et Cairnech fit l'éloge du roi en disant ce lai » :

« La tombe du roi d'Ailech sera à jamais
à Tuilen et chacun l'entendra.
A Slige Asal, éternellement,
ici, dans cet état, sera la grande troupe.

Toute route a été bonne pour nous :
Muirchertach, petit-fils d'Eogan le beau,
il n'est pas venu en Irlande, sans faute,
de roi suprême qui soit mis au-dessus de lui.

Trente pieds étaient la hauteur de l'homme,
de Muirchertach, le roi suprême d'Ailech.
Il ne viendra précisément après lui
personne qui atteigne sa force royale.

Vingt-cinq pieds en vérité
sont arrivés ici du corps du roi.
Il en a été brûlé cinq pieds
que le vin de la cuve n'a pas atteints.

Personne n'aura jamais par force un otage
de la race du roi d'Ailech.
Il sera craint dans chaque forte famille.
Sans victoire, il sera sur l'Irlande.

Grande Irlande pour le clerc flétri :
le péché du fils d'Erc pour satisfaction.
Longue sera la mémoire avant mon jour,
je serai à regarder la tombe ».

§ 48. « Quand les clercs eurent terminé l'inhumation, ils virent venir vers eux une femme seule, belle, brillante, un manteau vert avec une bordure de fil d'or sur elle, une tunique de soie

précieuse sur elle. Elle arriva à l'endroit où étaient les clercs et elle les salua. Les clercs la saluèrent alors et ils remarquèrent en elle une apparence de souci et de tristesse. Ils eurent connaissance que c'était elle qui avait détruit le roi. Cairnech lui demanda de ses nouvelles et il dit :

« Dis-moi ton origine,
ô jeune fille sans noirceur,
tu as fait notre honte
bien que ton corps soit beau.
Tu as tué le roi de Tara,
avec beaucoup de gens de sa suite,
par une action horrible et mauvaise ».

« Je dirai mes nouvelles,
je ne ferai pas de dénégation,
ô clercs doués de discernement.
En échange de mon corps,
donnez le ciel à mon âme.
Je vous dirai alors
ce que j'ai fait avec orgueil
sur la terre des buissons ».

« Si tu fais, ô jeune fille,
la confession de l'affliction,
c'est une contrition aiguë.
Comme nous dirons

le pardon à chaque homme
nous apporterons tous
de la part du roi suprême de tous
ce qu'il a lui-même apporté ici ».

§ 49. « Puis les clercs furent à lui demander qui elle était elle-même, qui était son père, qui était sa mère et quel motif elle avait contre le roi quand elle le détruisit comme il a été dit. Sin est mon nom, dit-elle, et Sige, fils de Dian, fils de Trén, est mon père. Muirchertach, fils d'Erc, dit-elle, a tué mon père, ma mère et ma sœur à la bataille de Cerb sur la Boyne, et il a détruit les anciennes tribus de Tara et aussi tout mon héritage dans cette bataille. Et elle dit » :

« Dis, ô Sin, parole sans question,
explique en vérité qui était ton père,
ou ce qui t'a incitée,
ou avec qui est ta famille ».

« C'est moi la fille de Sige le Mince,
de la tribu de Tara au-dessus de la Boyne.
Je ne vous cacherai pas, parole vraie,
que je vous ai mis dans le souci.

Muirchertach a tué mon père,
il a partagé des butins dans les combats

au bout du gué de Cerb jusque-là,
que l'on appelle Gué de Sige.
Sige était maître dans les arts des jeux
qui mettaient la foule dans l'angoisse.
Il n'avait pas son égal au combat cruel
dans Banba au manteau rouge ».

« Ton père ne t'était pas plus cher
que Muirchertach, petit-fils de Niall,
que tu ne quitteras pas avant le temps,
ô fille gentille, agréable et douce ».

« Je mourrai moi-même de chagrin
pour le noble roi de l'ouest du monde,
par la faute de la grave angoisse
que j'ai apportée
au roi suprême d'Irlande.

Je lui ait fait du poison, hélas !
qui l'a terrassé, le roi des nobles armées.
Avant que je n'en fisse encore,
je suis allée à la tristesse de la mort.

Trois mois avec lui jusqu'à ce
qu'il tombât dans la négligence.
Après lui je ne serai pas longtemps,
il est à moi, ô grand abbé ».

§ 50. « Elle fit ensuite sa confession à Cairnech et elle fit un repentir fervent à

Dieu, comme il lui avait été appris. Elle alla dans l'obéissance à Cairnech et elle trouva la mort aussitôt de douleur pour le roi. Cairnech dit alors de faire une tombe pour elle et de la mettre sous la surface de la terre. Il fut fait comme le clerc avait dit, et il dit :

« Les actions de Sin n'ont pas été chères,
jusqu'au jour où nous sommes.
Nous avons vraiment trouvé le mal :
elle nous a toujours mis dans le souci.

Que l'on mette sous terre sa dépouille,
que l'on lave son corps sans délai.
Il n'est venu ici ni corps ni... ? (lacune du texte)
que ne soumette la fille de Sige ».

« Sige n'était pas un homme sans valeur :
il était prêt au bout du gué.
Il n'était pas aimé à Tara de ses parents
jusqu'à ce que Sin le vengeât ».

§ 51. « Pour ce qui est de Cairnech, il prit grand soin de l'âme de Muirchertach mais il ne la sortit pas de l'enfer. Il fit cependant la prière qui est nommée d'après son début *Parce mihi Domine. Deus pater omnipoténs, Deus anime egrotenti*. Il la répéta constam-

ment pour l'âme du roi, si bien que l'âme du roi lui fut ramenée de l'enfer. Là-dessus un ange vint trouver Cairnech et il lui dit que quiconque répéterait constamment cette prière serait sans nul doute un habitant du ciel. L'ange dit les paroles suivantes » :

« Quiconque répétera fortement
la prière de Cairnech des mystères,
Judas étant le pire qui soit né,
ce serait assez pour le sauver.

Le ciel a été donné à Mac Erca
pour ta prière constante.
Il ne viendra jamais
quelqu'un à ta sépulture en enfer.

Bien que l'un de vous aille à Rome,
s'il ne suit pas la route convenable
ce n'est pas moi encore sa fin,
c'est avec toi que sont les rois.

Quiconque sera captif et consommera
quelque chose de la sainte troupe
de ton église,
il s'échappera en bonne santé,
gloire durable, bien que soit méchante
l'armée qui le tue ».

« Je rends grâces au Christ qui m'aime,
le saint ange qui me regarde
est mon plaisir pendant mon temps,
présence de l'ange agréable.

Il y a vingt-cinq années exactement
depuis que je suis arrivé ici de Rome,
jusqu'à la présente nuit
je n'ai pas été sans chemin ».

§ 52. « C'est la mort de Muirchertach, fils d'Erc, jusqu'à présent, comme le relatent Cairnech, Tigernach, Ciaran, Mochta et Tuatha Mael le Rude. Elle été écrite et corrigée par ces saints clercs pour que chacun s'en souvienne depuis cela jusqu'à maintenant. Murchad o Cuidlis a écrit ce livre lui-même la seconde année après la venue du roi des Saxons en Irlande pour y faire toutes sortes de violences et de maux cette année-là chez les Gall et les Goidels. Et il y eut une gande pestilence chez les hommes et les troupeaux d'Irlande cette même année ».

Un autre exemple, tout aussi significatif tout en étant beaucoup plus court, est celui de la mort d'un roi d'Irlande, Diarmaid, à qui les druides prédisent sa triple mort : On présenta ses druides à Diarmaid et il

leur demanda de quelle manière il mourrait. « De meurtre, dit le premier druide et c'est une chemise faite avec une seule graine de lin et un manteau fait de la laine d'un seul mouton que tu porteras la nuit de ta mort. Il m'est facile d'éviter cela, dit Diarmaid. Tu mourras par noyade, dit le second druide, et c'est dans une bière brassée avec un seul grain que tu te noieras cette nuit-là. Tu mourras par brûlure, dit le troisième druide, et c'est du lard d'un porc que tu auras sur ton plat. Cela est peu vraisemblable, dit Diarmaid ». On ne saurait imaginer une mort plus symbolique pour un roi usé par l'exercice et les excès du pouvoir.

NOTES

1. Voir Françoise Le Roux, « De la lance dangereuse, de la femme infidèle et du chien infernal : la fatalité et la mort dans une légende religieuse de l'ancienne Irlande », in *Ogam* 10, 1958, p. 383-395. Il est clair que tous les chaudrons qui contiennent du sang (empoisonné) sont sacrificiels et se rattachent à une série « varunienne ». Nous divergeons des conclusions de Camille Jullian, « Notes gallo-Romaines, XVII, Remarques sur la plus ancienne religion gauloise », in *Revue des Études Anciennes*, V, 1903, p. 18-24 qui inclut les suicides dans les sacrifices humains ainsi que tous les meurtres de prisonniers. En fait il s'agit presque toujours de suicides ou de meurtres collectifs causés par une défaite militaire en dehors de toute cérémonie religieuse.
2. Nous avons eu raison de distinguer en 1955 (*Ogam* 7, p. 41, note 21), au moins par l'usage, le chaudron d'abondance du chaudron de résurrection ou de régénération, tout en opposant ces deux exemplaires en commun à leur antétype, le chaudron maléfique ; d'un côté l'aspect « Mitra » et de l'autre l'aspect « Varuna ». Que cette distinction se retrouve dans les objets rituels eux-mêmes est lourde de signification.
3. *Introduction à l'étude de la civilisation celtique*, p. 153.
4. Notre traduction repose sur l'édition de Lil Nic Dhonnchadha, *Aided Muirchertaig Meic Erca*, *Mediaeval and Modern Irish Series*, XIX, Dublin IAS, Dublin, 1964, 74 pages. L'édition précédente de Whitley Stokes, *The Death of Muirchertach mac Erca*, 1902, p. 395-431 n'est plus utilisable

parce qu'elle est lacunaire (il manque toutes les pièces de vers). Les manuscrits qui contiennent le texte sont conservés à la bibliothèque de Trinity College à Dublin : *Yellow Book of Lecan*, col. 310-320 (qui date du XIV[e] siècle) et H.2.17, p. 248-254. Nous réutilisons ici un travail qui a été déjà publié dans les *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, septembre-octobre 1983, p. 985-1015, avec une préface de Jacques Le Goff. Cf. Clémence Ramnoux, « La mort sacrificielle du roi », in *Ogam* 6, 1954, p. 209 et Françoise Le Roux, « Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus ; Lucain et les Scholies Bernoises », in *Ogam* 7, 1955, p. 33 sqq.

5. Dans les *Mediaeval Modern Irish Series*.
6. Dans *La Revue celtique*.

CHAPITRE VIII

LES SACRIFICES HUMAINS SANGLANTS

On a toujours tendance à suivre la loi du moindre effort intellectuel et à porter au passif des religions préchrétiennes les lacunes d'information ou de compréhension de notre époque. Dans le cas de la tradition celtique au moins, cela joue dans les deux sens différents de l'exagération et de la négation pure et simple : parce que les auteurs anciens reprochent massivement aux Celtes des sacrifices humains, on accuse les druides de massacres et d'hécatombes qui auraient été, *a posteriori*, autant de crimes contre l'humanité. Ou bien, sans renier cette première proposition et sans s'apercevoir le moins du monde qu'elle est contradictoire, on reproche à la religion des Celtes de n'avoir comporté, pour des raisons de primitivisme, qu'un minimum de rites, agraires ou animistes, auxquels les sacrifices humains s'ajoutent tout naturellement avec une grande fréquence.

Notre premier devoir sera de ramener tout cela à des proportions plus normales, compte tenu du fait que, si le sacrifice est une nécessité religieuse, ce n'est pas une nécessité de tous les instants. Cela étant, il existe une trace claire et un souvenir assez précis des sacrifices humains chez César lorsqu'il évoque le décès d'un chef de famille et les funérailles chez les Gaulois :

> « Les funérailles des Gaulois sont magnifiques et somptueuses eu égard à leur degré de civilisation. Tout ce que, dans leur opinion, le mort aimait, est jeté au bûcher, même les animaux, et il y a peu de temps encore il était d'usage, dans une cérémonie funèbre complète, de brûler les esclaves et les clients qui lui avaient été chers en même temps que lui [1] ».

Le mot « sacrifice » n'apparaît pas dans ce texte mais la notion même de funérailles implique l'existence d'une cérémonie religieuse au cours de laquelle on sacrifie des animaux et des êtres humains, esclaves ou clients. Ce n'est pas un sacrifice sanglant mais un sacrifice par crémation dont la mode n'était pas, selon César, passée depuis longtemps quand il écrivait. On aurait bien du mal cependant à décrire d'après lui une cérémonie sacrificielle. La mode, si le mot n'est pas

trop inexact, en était passée. Il reste ou plutôt, il subsiste, ancrée dans la conviction de la plupart des érudits, la croyance aux sacrifices humains généralisés chez les Celtes, qu'ils soient insulaires ou continentaux. On oublie de réfléchir au fait que le bénéfice même du sacrifice mentionné par César était, par définition intrinsèque, nécessairement limité à des membres des classes sociales les plus élevées par l'intermédiaire des druides et qu'il ne devait pas être si fréquent. C'est d'autant plus limité que le nom du sacrifice sanglant nous est inconnu, aussi bien en Irlande que sur le continent. Les Irlandais christianisés ont omis ou perdu les noms spécialisés des sacrifices par immolation, crémation, cruentation, étouffement, noyade, pendaison ou inhumation. Nous ne connaissons que *idpart* qui, avec son équivalent gallois *aberth*, est un terme général qui ne signifie en fait que « oblation » dans le sens étymologique de « ce que l'on apporte (aux dieux) ».

Le sens préchrétien est déjà très rare en irlandais, inexistant dans les langues brittoniques et nous n'aurions guère à citer qu'un rarissime exemple d'emploi préchrétien survivant dans la glose de Saint-Gall 56b7 : *.i. nomen dolestur chortho, bis ocedpartaib dodeib,* « nom d'un vase à fond rond qui était pour les sacrifices des dieux »[2]. Mais ce n'est qu'un fait de lexique destiné à l'explication d'un mot déterminé : il ne fournit aucune indication sur le fait religieux lui-

même. Cela étant, de la christianisation de l'Irlande il ne résulte pas automatiquement l'impossibilité de l'utilisation de l'épopée irlandaise pour l'étude de la religion celtique préchrétienne[3].

Il faut nous rendre aussi à l'évidence que les témoignages formels attestant l'existence des sacrifices humains en Gaule outre celui de César, se limitent en fait à trois dont l'un, de Strabon, corrobore le texte de César au terme d'un exposé qui tient plus de l'ethnographie que de l'histoire :

> « À la franchise, à la fougue se joignent chez ces peuples le défaut de sens, la fanfaronnade et le goût de la parure : ils portent des bijoux d'or, chaînes autour du cou, anneaux autour des bras et des poignets, et ceux qui sont dans les honneurs portent des habits d'étoffes teintes et brodées en or. Par suite de cette grande légéreté, ils se montrent insupportables dans la victoire, et abattus dans la défaite. À leur manque de bon sens se rattache une coutume barbare, monstrueuse, inhérente au caractère des peuples du nord : au sortir du combat, ils suspendent au cou de leurs chevaux les têtes de leurs ennemis, et quand ils les ont apportées

chez eux, ils les clouent dans les vestibules de leurs maisons. Posidonius dit avoir vu en maints endroits ce spectacle, qui d'abord, faute d'y être accoutumé, lui faisait horreur, mais qu'ensuite l'accoutumance le lui rendait supportable. Les têtes des personnages illustres étaient imprégnées d'huile de cèdre ; on les étalait aux yeux des étrangers et l'on ne consentait pas à les rendre contre leur pesant d'or. Les Romains mirent fin à ces usages, de même qu'aux sacrifices et aux pratiques divinatoires en opposition avec nos institutions. Ainsi un homme avait-il été voué aux dieux, on le frappait par derrière avec une épée de combat, et l'on devinait l'avenir d'après les convulsions du mourant ; on ne sacrifiait jamais sans l'assistance des druides. Il y avait encore, dit-on, d'autres espèces de sacrifices humains : ainsi parfois ils tuaient les victimes à coups de flèches, ou les crucifiaient dans leurs temples, ou bien encore ils fabriquaient un colosse avec du foin et du bois, y introduisaient des animaux domestiques et sauvages de toute sorte avec des hommes, et brûlaient le tout »[4].

L'autre témoin important est Diodore de Sicile avec, cette fois encore, le rattachement des sacrifices humains aux rites pratiqués par les druides :

> « Il y a chez eux même des poètes lyriques, qu'ils nomment bardes : ces poètes accompagnent avec des instruments semblables à des lyres leurs chants qui sont tantôt des hymnes, tantôt des satires. Il y a aussi des philosophes et des théologiens à qui on rend les plus grands honneurs et qui se nomment druides. Enfin ils se servent de devins à qui ils accordent une grande autorité. Ces devins, c'est par l'observation des oiseaux et par l'immolation des victimes qu'ils prédisent l'avenir, et ils tiennent toute la population dans leur dépendance. Mais c'est quand ils consultent les présages pour quelque grand intérêt, c'est alors surtout qu'ils suivent un rite bizarre, incroyable. Après avoir consacré un homme, ils le frappent avec une épée de combat dans la région au-dessus du diaphragme, et quand la victime est tombée sous le coup, ils devinent l'avenir d'après la manière dont elle tombée, l'agitation des membres et l'écoulement du sang. C'est un genre d'observation ancien,

> longtemps pratiqué et en qui ils ont foi. La coutume est chez eux que personne ne sacrifie sans l'assistance d'un philosophe ; car ils croient devoir user de l'intermédiaire de ces hommes qui connaissent la nature des dieux, et parlent pour ainsi dire leur langue, pour leur offrir des sacrifices d'actions de grâces et implorer leurs bienfaits. Non seulement dans les nécessités de la paix, mais encore et surtout dans les guerres, on se confie à ces philosophes et à ces poètes chantants, et cela, amis comme ennemis. Souvent, les champs de bataille, au moment où les armées s'approchent, les épées nues, les lances en avant, ces bardes s'avancent au milieu des adversaires et les apaisent, comme on fait des bêtes farouches avec des enchantements. Ainsi chez les barbares les plus sauvages la passion cède à la sagesse et Adès respecte les Muses »[5].

Strabon assimile à tort et met sur le même plan le trophée guerrier (la tête de l'ennemi vaincu en combat, collectif ou singulier) et la victime sacrificielle. Nous mentionnerons ici les quatre rites sommairement décrits par l'auteur grec pour la mise à mort de la victime, pratiquée avec l'assistance obligatoire des druides :

— par l'épée et, dans ce cas la divination se fait par les convulsions du mourant ;

— à coups de flèches, ce qui est, comme le précédent, un sacrifice militaire ;

— par la crucifixion, sacrifice par le bois ;

— par le feu.

Diodore de Sicile est moins précis tout en ajoutant le supplice du pal pour les malfaiteurs au bout d'une période de cinq ans. Il retient essentiellement la mise à mort violente sans autre précision ainsi que le supplice du feu joint à des supplices variés dont il ne précise pas la nature. Nous retiendrons essentiellement de l'information des deux auteurs grecs l'existence de sacrifices divinatoires ou militaires (mise à mort des prisonniers et des animaux capturés) par le fer et par le feu. Les « autres supplices » ne sont pas précisés. Très tardivement, nous sommes informés par les *Scholies Bernoises* de Lucain du nom de la divinité en l'honneur de qui était offert le sacrifice par le feu : *Taranis Dis Pater hoc modo apud eos placatur : in alveo ligneo aliquot homines cremantur.* « Taranis s'apaise chez eux de la façon suivante : on brûle un certain nombre d'hommes dans une cage de bois » [6]. Ainsi que nous l'avons déjà dit nous n'avons aucune raison de réfuter ce témoignage, aussi succinct qu'il soit. Taranis, dieu du tonnerre, est par voie de conséquence aussi le dieu maître du feu.

En une autre occasion, Diodore est au contraire précis et incisif : « Ils sont, c'est une conséquence de leur nature sauvage, d'une impiété monstrueuse en leurs sacrifices. Ainsi ils gardent les malfaiteurs pendant une période de cinq ans, et puis en l'honneur de leurs dieux ils les empalent et en font des holocaustes en y joignant beaucoup d'autres offrandes, sur d'immenses bûchers préparés tout exprès. Ils se font aussi des prisonniers de guerre des victimes pour honorer leurs dieux. Quelques-uns font le même usage des animaux qu'ils ont pris à la guerre. Ils les tuent avec les hommes ou les brûlent, ou les font périr dans d'autres supplices »[7].

Nous pouvons considérer comme secondaire le témoignage de Lucain qui est une simple mention poétique, agrémentée d'un bref commentaire, du rite sacrificiel gaulois :

> « Et vous, druides, vous avez repris vos rites barbares et les sinistres usages de vos sacrifices quand ont été déposées les armes. À vous seuls il est donné de connaître les dieux et les puissances du ciel, à moins que seuls vous les ignoriez. Vous habitez sous de grands arbres dans des bois sacrés situés au loin. Suivant vous, les ombres ne gagnent pas les demeures silencieuses d'Érèbe et les royaumes profonds du pâle Dispater. Le

> même esprit gouverne un corps nouveau dans un autre monde. S'il faut croire la doctrine que vos chants enseignent la mort est le milieu d'une longue vie »[8].

Il manque à cette panoplie de l'histoire religieuse gauloise le sacrifice par immersion mais nous avons en Irlande un exemple on ne peut plus net d'inhumation de victimes vivantes sous le contrôle d'un druide :

> « Quand il eut atteint le lieu du Forrach à Ui Mac Cnais en Mide, Fiachra mourut de ses blessures. Sa tombe fut creusée, sa pierre fut posée, on célébra ses jeux funèbres et son nom fut écrit en ogam. Les otages qu'il avait ramenés du sud furent enterrés vivants autour de la tombe pour que les hommes du Munster en portassent à jamais la honte et qu'ils fussent vaincus. Voici ce que disait chaque homme : « och, och », quand on le mettait vivant en terre[9].

C'est le moment de citer Cicéron, qui ajoute sa voix concordante à celle de César :

> « Qui donc ignore en effet qu'ils (les Gaulois) ont gardé jusqu'à ce jour la

> coutume cruelle et barbare d'immoler des hommes ? Que pensez-vous donc que puissent être la foi et la pitié de ceux qui croient qu'il est très facile d'apaiser les dieux immortels par le crime et par le sang humain ? » [10]

Mais Cicéron n'est qu'un des premiers dans la liste des nombreux auteurs qui, tout au long de l'histoire, ont fait état de la barbarie des Celtes à cause des sacrifices humains. Il se garde bien de citer un seul fait précis : le *Pro Fonteio*, qui date de 69 avant J.-C. est avant tout un discours politique pour la défense d'un gouverneur de Gaule accusé de concussion [11]. Ce n'est en l'occurrence qu'un argument oratoire médiocre, le premier d'une longue série, dans la bouche d'un bon avocat. De telles réflexions n'ont aucun fondement religieux et on ne peut s'en servir comme début d'explication. C'est une réflexion qui se veut vertueuse à propos d'un lieu commun et à partir d'un point de vue « moderniste ». On ne peut admettre que les mesures d'interdiction prises par les empereurs de Rome visaient simplement la supression des sacrifices humains ; c'étaient aussi et surtout des mesures d'assimilation politique.

Dans un curieux mélange de christianisme sincère et de paganisme ambiant l'Irlande nous offre maintenant le cas du fils de roi dont le sacrifice

est indispensable pour rendre la fertilité à la terre, devenue stérile à cause de la mauvaise épouse du roi. Tout se passe bien cependant parce qu'au dernier moment une vache se présente qui va servir, malgré l'avis des druides qui ont ordonné un sacrifice expiatoire et en ont prescrit le rituel, de substitut sacrificiel :

> « Art était à Tara à jouer aux échecs et Cromdes, le druide de Conn, était avec lui. Le druide dit : Tu vas être banni, ô fils, et c'est à cause de la femme que ton père épouse que tu es banni. Le roi et sa femme arrivèrent en cet endroit, son fils lui fut amené aussitôt et Conn dit à Art : Quitte Tara et l'Irlande pour un an et prépare-toi immédiatement à cela car je m'y suis engagé. Et les hommes d'Irlande furent très mécontents de l'exil d'Art à cause d'une femme. Il n'y eut ni blé ni lait en Irlande pendant ce temps-là et les hommes d'Irlande furent en grand souci à cause de cette affaire. Les druides de toute l'Irlande furent envoyés avec le secours de leur science et de leur vrai savoir pour montrer ce qui avait causé ce mal horrible en Irlande. Cela leur fut montré et les druides dirent au roi de Tara et aux nobles d'Irlande la cause du mal. Cela était provoqué par la

mauvaise conduite et l'incroyance de la femme de Conn. Il leur dit comment viendrait leur délivrance : à savoir que le fils d'un couple sans péché devait être amené en Irlande, mis à mort devant Tara, et que son sang devait être repandu sur le sol de Tara. Cela fut dit à Conn, mais Conn ne savait pas où était l'enfant. Il réunit les hommes d'Irlande en un seul endroit et il leur dit : j'irai à la recherche de cet enfant sans péché. Donnez le royaume d'Irlande à Art tant que je serai au-dehors. Qu'il ne quitte pas Tara pendant mon absence jusqu'à ce que je revienne ».

Puis Conn se rend à Benn Etair et, de là, dans l'Autre Monde :

« Il vit alors la reine Rigu Rosclethan, fille de Lodan, de la Terre de Promesse, c'est-à-dire la femme de Daire Degamra, fils de Fergus Fialbrethach de la Terre des Miracles. Conn vit au milieu de l'hôtel un jeune homme excellent de forme et d'apparence, sur une chaise de cristal. Son nom était Segda Saerlabraid, fils de Daire Degamra... ».

« Conn se leva le lendemain et il se

plaignit à toute la maison de sa nécessité et de sa gêne. De quoi as-tu besoin ?, dirent-ils. L'Irlande est sans blé et sans lait depuis un an jusqu'à maintenant. Pourquoi es-tu venu ici ? Pour demander votre fils, dit Conn, si vous le voulez bien, car il nous a été dit que c'est par lui que notre délivrance nous viendrait, à savoir que le fils d'un couple sans péché soit invité à Tara et qu'il soit baigné dans l'eau d'Irlande après cela. Il est avec vous. Laissez donc ce jeune homme, Segda Saerlabraid, pour nous être remis. Hélas ! dit Daire, nous ne prêterons pas notre fils pour la royauté du monde car son père et sa mère ne se sont jamais rencontrés excepté quand ce petit enfant a été engendré, et en outre nos propres pères et mères ne se sont jamais rencontrés que pour nous engendrer. Ce que vous dites est mal, dit le jeune homme, que de ne pas répondre au roi d'Irlande. J'irai moi-même avec lui. Ne dis pas cela, ô fils, dit la famille, nous te laissons partir loin de nous, sous la protection de tous les rois d'Irlande, d'Art, fils de Conn, et de Fian, fils de Cumall, afin que tu nous reviennes en bonne santé. Tout cela sera accordé, dit Conn, si je le puis ».

« En ce qui concerne Conn et son coracle, après son aventure, il n'eut que trois jours et trois nuits de voile pour venir en Irlande. Les hommes d'Irlande étaint alors rassemblés dans l'attente de Conn à Tara. Quand les druides virent le jeune homme, voici la décision qu'ils prirent : tuer le jeune homme, mêler son sang à la terre stérile, aux arbres desséchés, de façon qu'il y ait en eux leur convenance de fruits, de moisson, de poisson et de lait. Conn plaça le jeune homme qu'il avait amené sous la protection d'Art, de Finn et des hommes d'Irlande. Mais ceux-ci n'acceptèrent pas, hormis les rois à savoir Conn, Finn, Art Oenfer, et ils furent tous outragés à cause de ce jeune homme. Quand ils eurent pris leur décision, le jeune homme dit à haute voix : ô, hommes d'Irlande, laissez-moi en paix puisque vous avez résolu de me tuer. Mettez-moi à mort comme je vous le dirai. Ils entendirent alors un beuglement de vache et une femme qui se lamentait longuement à sa suite. Ils virent la vache et la femme venant à l'assemblée. La femme s'assit entre Finn et Conn Cetchathach. Elle demanda des nouvelles sur la tentative des hommes

> d'Irlande de tuer le jeune homme malgré la protection de Finn, d'Art et de Conn. Où sont les druides ? dit la femme. Ici, dirent-ils. Trouvez moi ce que sont les deux sacs qui sont aux flancs de la vache. Par notre conscience, dirent-ils, nous ne le savons pas. Je le sais, moi, dit-elle, c'est une vache qui est venue ici pour sauver ce jeune homme innocent. C'est ainsi qu'il en sera fait : que la vache soit abattue, que son sang soit mêlé à la terre d'Irlande et aux portes de Tara, et que le garçon soit sauvé »[12].

On pourra comparer la fondation de Dinas Emris au pays de Galles par le roi Vortigern : les druides font rechercher le fils d'une vierge pour le mettre à mort et asperger de son sang les fondations de la forteresse. Mais quand l'enfant fut trouvé il confondit les druides en discutant avec eux et convainquit le roi de lui rendre sa liberté. Il devait devenir plus tard Merlin l'Enchanteur[13]. Un sacrifice analogue aurait été accompli par Colum Cille lors de la fondation de l'abbaye d'Iona[14].

Il est question encore de sacrifices humains, sans spécification du genre de cérémonie dans le *Dindshenchas* de Mag Slecht :

> « Il y avait ici une haute idole qui vit de nombreux combats et dont le nom

> était Crom Cruaich. Elle fit en sorte que toutes les tribus vécurent dans la paix. Hélas pour son secret ; les vaillants Goidels l'adoraient et ce n'est pas sans tribut qu'ils lui demandaient de leur donner leur part dans le monde dur »[15].

C'est Plutarque, dans ses *Questions romaines LXXXIII* qui évoque le sacrifice humain par inhumation de victimes vivantes :

> « Pourquoi les Romains, ayant appris que les Blétonesii, qui sont des barbares, avaient sacrifié un homme aux dieux, firent-ils venir les magistrats de ce peuple dans le dessein de les punir, et quand il leur fut démontré que cela s'était fait en vertu d'une loi, pourquoi les renvoyèrent-ils en leur interdisant cet usage pour l'avenir ? Pourquoi eux-mêmes, peu d'années auparavant, avaient-ils enterrés vifs dans la place, dite des bœufs, deux hommes et deux femmes, hellènes et galates ? Il paraît absurde, en effet, qu'ils fissent eux-mêmes ce qu'ils reprochaient à des barbares comme des actions impies. Est-ce donc qu'à leur sens, sacrifier des hommes aux dieux fût une nécessité ? Ou bien pensaient-ils que suivre en cette pratique, une coutume et

> une loi fût une faute, tandis qu'eux, ils ne l'avaient admise que d'après ne prescription des oracles sibyllins ? »[16]

C'était au pire moment des guerres puniques, quand Rome était directement menacée d'anéantissement. Les Romains ont sacrifié volontairement en 216 avant J.-C. deux représentants des deux nations dont, à l'époque, ils avaient le plus à craindre, outre les Carthaginois, les Grecs et les Gaulois : *inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bovario sub terra vivi demissi sunt* « parmi lesquels un Gaulois et une Gauloise, un Grec et une Grecque furent jetés vivants sous terre dans le forum des bœufs »[17].

Cela rejoint le sacrifice de trois jeunes Perses pratiqué par l'Athénien Thémistocle en 479[18]. Diodore de Sicile et Pausanias racontent conjointement que lors de l'expédition de Delphes les Celtes couronnent de fleurs les plus jeunes et les plus beaux des captifs et les sacrifient aux dieux. Les autres sont tués par des flèches[19].

Voici maintenant la description de la grande révolte des Bretons sous la direction de leur reine Boudicca au Ier siècle de notre ère : « Eh bien donc, marchons contre eux, ayons confiance dans notre bonne fortune et montrons-leur qu'ils ne sont que des lièvres et des renards qui entreprennent de commander à des chiens et à des loups ».

À ces mots, usant d'une sorte de divination, elle lâcha de son sein un lièvre, et, lorsque l'animal en courant leur eut donné un heureux présage, toute la multitude poussa des cris de joie, et Boudicca, étendant la main vers le ciel :

> « Je te rends grâce, ô Andraste, et, femme, j'invoque en toi une femme, moi qui commande des hommes, des Brettans qui, à la vérité, ne savent ni cultiver la terre ni exercer un métier, mais qui ont appris à fond l'art de la guerre, qui estiment que tous les biens sont communs entre eux comme les enfants et les femmes, les femmes ayant ainsi la même vertu que les mâles... Et toi, ô maîtresse, sois toujours seule à nous commander ».

Après cette harangue, Boudicca mena son armée contre les Romains qui se trouvaient sans chef : Paulinus, leur général, dirigeait alors une expédition contre une île de Mona, située dans le voisinage de la Bretagne. Grâce à cette circonstance, elle mit à sac et pilla deux villes romaines, et y fit, un inénarrable carnage. Il n'est pas d'horreurs qui ne furent infligées à leurs prisonniers. Mais voici ce qu'ils firent de plus horrible et de plus féroce : ils pendirent les femmes les plus nobles et les plus distinguées ; ils leur coupèrent les mamelles et les leur cousirent sur la bouche,

afin de les voir pour ainsi dire manger, après quoi ils leur enfoncèrent des pieux aigus à travers les corps de bas en haut. Et tous ces outrages, c'est pendant leurs sacrifices et leurs festins qu'ils s'y livraient dans leurs temples et notamment dans le bois sacré d'Andrasté (c'est ainsi qu'ils nomment la Victoire, à qui ils avaient une dévotion toute particulière [20].

Quelques détails ont aussi leur importance dans l'interprétation générale du sacrifice. Jan de Vries commet ainsi l'erreur de considérer le sacrifice dans son ensemble, sans différenciation d'époque. Or, par la force des choses, il n'a pu être à l'époque romaine en Gaule, si jamais il en existait encore des survivances, ce qu'il était aux temps de l'indépendance. Il est plus que probable que les représentations figurées en pierre, argile ou bronze sont dues à l'influence romaine et ne rendent pas compte du sacrifice. On ne peut non plus mettre sur le même plan que les sacrifices humains les offrandes de blé ou de céréales diverses et de fruits [21]. Les crânes de taureau ou de cheval, les cornes de taureau, les bois de cerf, les dents de sanglier ont sans nul doute valeur de talismans mais ils se rattachent plutôt à des cultes populaires.

Nous devons insister encore et toujours sur le fait que les consécrations militaires revêtent un caractère spécial bien défini. Mais pour qu'il y ait

sacrifice il faut et il suffit qu'il y ait, surtout au début ou en conclusion d'une guerre victorieuse, un acte religieux (présence d'un sacrificateur, cérémonie ayant lieu dans un temple suivant un rituel établi). Les « têtes coupées » dont il est souvent question dans les recherches religieuses et archéologiques se rattachent visiblement à une coutume militaire et non rituelle : il y a là une confusion, courante malheureusement, et une erreur de base sur la nature véritable de l'acte sacrificiel. Tous les meurtres de l'histoire antique ne sont pas des sacrifices. Il est vain en tout cas de parler de « cruauté » et tout aussi vain d'en accuser le substrat, celtique ou préceltique [22]. À un moment ou à un autre de l'Antiquité, à Rome, en Grèce, en Germanie ou dans le monde celtique, à des degrés divers selon les lieux et les époques, le sacrifice est constammment un fait courant, nous dirions presque général, qui ne disparaît que progressivement des mœurs religieuses et laisse des traces dans les rituels.

L'explication des sacrifices humains par la nécessité de satisfaire, en temps de paix, les appétits sanguinaires de dieux naturellement guerriers repose sur une connaissance imparfaite du panthéon celtique. La guerre a d'ailleurs été moins envisagée par les Celtes sous l'angle du pillage et du massacre que sous celui de l'exploit individuel et héroïque. Tout aussi erroné est le rôle d'intermédiaires attribué aux druides entre le dévot et le

dieu : quiconque a étudié un tant soit peu les conceptions religieuses antiques sait que le sacrifice n'est pas, ne peut pas être accompli au bénéfice du dévot : il ne peut l'être qu'au bénéfice du sacrifiant et de ceux qu'il condescend à associer à son geste : le dévot, comme le *shûdra* de l'Inde, se contente de fournir, ou d'être lui-même, la matière du sacrifice. Et c'est une erreur plus grave encore que de voir un « jardin des supplices » dans la demeure d'un dieu. Camille Jullian écrit lui-même très sagement :

> « Ainsi, avec des habitudes de généralisation rapide propres aux écrivains anciens, les druides ont pu passer pour être à la fois les plus sanguinaires et les plus sages des prêtres, alors que, selon toute vraisemblance, leurs pratiques et leur théories étaient la banalité même ».

Il a échappé à Camille Jullian que les *Scholies Bernoises*, texte tardif, confondent mythe et rite : la répartition des modes sacrificiels attribués à Esus, Taranis et Teutates n'est probablement pas inexacte mais dans quelle mesure faut-il la prendre pour une réalité concrète ? Quant à la banalité, le lecteur saura par lui-même ce qu'il faut en penser.

Il est enfin une contradiction qui frappe à la première lecture et que Jullian ne cherche pas à résoudre : comment se fait-il que des druides, jouissant

d'un pouvoir temporel illimité, de prérogatives étendues, d'une part pratiquaient une « morale » raffinée, témoignaient d'une grande élévation d'esprit et de pensée, et d'autre part s'adonnaient aux sacrifices les plus sanglants et les plus barbares ?

La contradiction résulte, au fond, de l'addition des erreurs précédentes, dues à l'insuffisance des études préliminaires et préparatoires sur le panthéon. Si l'on ne comprend pas les dieux on ne comprend pas les prêtres et l'un des reproches que l'on puisse faire à Camille Jullian (comme à Ferdinand Lot) est de ne pas l'avoir pressenti. Aucun spécialiste de l'histoire religieuse ne constatera un tel hiatus sans y voir le signe d'une recherche à faire, car toute religion suppose une unité et une convergence des concepts et des rites. L'hypothèse d'un désaccord des rites et des dogmes est une utopie, sinon une absurdité. Quel théologien du Moyen Âge, ou même quel contemporain de Bossuet a jamais pensé à contester l'utilité des bûchers de l'Inquisition ?

On ne sait s'il faut considérer comme étant d'essence militaire ou sacrificielle une scène, peut-être de noyade rituelle, sur une plaque du chaudron de Gundestrup. Un personnage central de grande taille (une divinité ou un sacrificateur ?) plonge un homme de plus petite taille dans un chaudron. Mais tout aussi bien qu'une noyade ce peut être une lustration. La représentation

étant anépigraphe toutes les suppositions ou hypothèses sont permises sans que l'une ait plus de valeur que l'autre.

Mais la seule suggestion qu'il faut se garder de faire, c'est de prêter aux Celtes de l'imagination en matière religieuse : dans la tradition des Celtes comme dans toutes les traditions ou religions attestées, les rites, les croyances, les liturgies, les prières sont immuables. On ne peut pas davantage, comme le font Mac Culloch et beaucoup d'autres, ramener tout le symbolisme du sacrifice à celui d'un rite de fertilité. Il est vain aussi d'argumenter tant bien que mal pour déculpabiliser les Celtes, et surtout les Irlandais christianisés, des sacrifices humains dont la réalité est systématiquement et inutilement mise en doute pour des raisons d'amour-propre national. En mode inverse on a parfois cherché à prouver la cruauté religieuse des Gaulois en opposition à la pureté morale des Germains, ce qui est dépourvu de tout sens.

On a aussi, dans d'innombrables livres, rapproché par les études ethnographiques les plus hardies la religion celtique des formes élémentaires ou supposées telles de la vie religieuse des peuplades les plus arriérées ou des époque préhistoriques les plus obscures. En introduction à une réfutation du totémisme il nous suffirait presque de citer Charles Renel, *Les religions de la Gaule*, 1906, p. 2 : « Le paysan du XVIIIe, sinon du XXe

siècle, et le chasseur de l'âge de pierre, qui vivait un ou deux millénaires avant l'ère chrétienne, ont plus d'idées communes qu'on ne le pense généralement ».

Mais il n'a jamais existé et il n'existera jamais aucun moyen de vérifier l'âge mental, supposé arriéré, des hommes du néolithique : au raffinement des techniques, pédagogiques ou autres, ne correspond pas pour autant un progrès de l'intelligence. Et nous pourrions ajouter que les druides d'Anglesey avaient plus d'idées communes avec les brahmanes des bords du Gange qu'avec les philosophes de notre siècle.

NOTES

1. César, *De Bello Gallico*, VI, 19, édition Constant, tome II, Paris, 1954, p. 190.
2. Voir *Les Druides*, p. 66.
3. Nous nous heurtons là à Dom Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Éditions Armeline, Crozon, 1995, p. 45 qui considère bien à tort que l'utilisation de l'épopée irlandaise est impossible pour l'étude de la religion préchrétienne.
4. Strabon, IV, 5 ; éd. Edmond Cougny, *Extraits des auteurs grecs concernant la géographie et l'histoire des Gaules*, I, Paris, 1878, p. 140-142.
5. Diodore de Sicile V, 31 ; éd. Edmond Cougny, II, 1879, p.390-393.
6. Voir Françoise Le Roux, « Lucain et les Scholies Bernoises », in *Ogam* 7, 1955, p. 33 sqq.
7. Diodore de Sicile, V, 32, éd. Edmond Cougny, II, p. 396-397
8. *Pharsale*, I, 450-457, édition A. Bourgery, Paris, 1947, p. 21.
9. *Aided Crimthaind Maic Fhidaig.* « La mort de Crimthann, fils de Fidach », éd. Whitley Stokes. « Le principe de ces cruelles exécutions était simple : ce n'était pas une condamnation à proprement parler : on livrait l'homme à la terre, non par châtiment mais à seule fin de rétablir l'équillibre mystique ». « Si on ne rend pas la vie d'un homme pour la vie d'un homme on ne peut apaiser les dieux immortels », dit César, *B.G.*, VI, 16. Les otages appartiennent au défunt : pas plus que des clients ou des escla-

ves ils ne peuvent prolonger leur vie au-delà de la sienne cependant que leur mort, en tant que ressortissants d'un peuple ennemi, équilibre celle du roi disparu... (*Les Druides*, *op. cit.*, p. 198). L'égorgement des blessés et des éclopés après la bataille perdue en dehors de toute cérémonie religieuse ne peut être considéré comme un sacrifice, à cause de l'absence de druides en la circonstance, en dépit de ce qu'a pensé Camille Jullian, *Notes Gallo-Romaines XVII. Remarques sur la plus ancienne religion gauloise*, *loc. cit.*, p. 19. Le fait est parallèle des quelques témoignages antiques sur les Gaulois refusant de quitter leur maison qui s'écroule ou qui a pris feu, voir Albert Bayet, *La morale des Gaulois*, Paris, 1930, p. 93-94.

10. *Pro Fonteio*, V, 21. Camille Jullian, *loc. cit.*, p. 19, note 3, souligne la ressemblance du texte de César et de celui de Cicéron. Il estime aussi que « jusqu'à preuve du contraire, on peut penser que ces victimes humaines étaient destinées seulement aux plus grands dieux, aux dieux communs de la nation », ce qui nous semble évident. À propos de sacrifices humains ailleurs que dans le monde celtique continental ou insulaire on peut aussi faire intervenir Tacite à propos des Germains, *Germania 9 : Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.* « Le dieu qu'ils honorent le plus est Mercure à qui certains jours ils tiennent pour bénéfique d'offrir des victimes humaines ». Czarnowski, *op. cit.*, p. 147, rapproche ces données religieuses préchrétiennes de la mort de Milchu dans la *Tripartite Life*, p. 276 sqq., l'ancien maître de Patrick et ancien druide avant l'apostolat du saint. Il s'enferme dans sa maison et y met le feu

tandis que Patrick, du haut d'une montagne, contemple l'incendie.

11. *Dictionnaire de l'Antiquité*, éd. R. Laffont, Paris, 1993.
12. « The Adventures of Art son of Conn and the courtship of Delbchaem », in *Eriu* 3, p. 154-160. Un fait similaire est relaté dans *Anecdota from Irish Manuscripts I*, p. 19, ligne 16 : un enfant né d'un inceste doit être brûlé. Mais sur le conseil d'un druide son impureté est introduite dans le corps d'une vache qui, ensuite, est jetée à la mer, ce qui satisfait les dieux. À propos de la substitution, voir Henri Hubert et Marcel Mauss, « La nature et la fonction du sacrifice », in *Année sociologique* II, p. 43 sqq.
13. l'un des personnages clefs de la légende arthurienne.
14. Dans le légendaire chrétien irlandais, un saint devait être enterré vivant dans les fondations d'un nouveau monastère.
15. Édition Whitley Stokes, *Revue Celtique*, Tome 43.
16. Plutarque, *Questions romaines LXXXIII*, Cougny, *op. cit.*, tome III, Paris, 1881, p. 328.
17. Plutarque, *Questions romaines XIII*, § 2-5.
18. Jean Xiphilin, *Abrégé de l'histoire romaine de Dion Cassius*, livre LXII, II, Cougny, *op. cit.* II, p. 4-5.
19. ibid. LXII, VI-VII. Le nom serait une mauvaise lecture du grec *Adrasta, Adraste* « l'Inévitable ».
20. Jean de Vries, *Keltische Religion*, p. 219-224.
21. J. Toutain, *Les cultes païens dans l'Empire romain III*, p. 386-390 ; Chanoine Drioux, *Les cultes indigènes des Lingons*. Font partie du même contexte les trouvailles britanniques de Llyn Cerrig Bach à Anglesey (Powell, *The Celts*, 1958, p. 150).
22. Jan de Vries, *Kelten und Germanen*, p. 95-96.

CHAPITRE IX

LES RITES SACRIFICIELS SANS EFFUSION DE SANG

Les pendus du roi du Connaught

Les deux seuls pendus de la mythologie irlandaise sont mentionnés plutôt que décrits dans le récit *Echtra Nerai* (« Les Aventures de Nera »)[1] :

> « Ailill et Medb étaient, une nuit de *Samain*, dans la forteresse de Cruachan avec toute leur suite. Ils commencèrent à cuire de la nourriture. Deux captifs avaient été pendus par eux le jour avant cela. Ailill dit alors : Celui qui mettrait, dit-il, un lien à la jambe de chacun des deux captifs qui sont à la potence, aurait de moi une récompense pour cela, comme il le désirerait ».

« Grandes étaient l'obscurité de la nuit et son horreur ; des démons se montraient toujours cette nuit-là. Les hommes sortaient à leur tour pour essayer cette nuit-là et c'était très vite qu'ils revenaient à la maison. J'aurai de toi la récompense, dit Nera. Tu auras mon épée à pommeau d'or, dit Ailill ».

« Nera sortit alors et il prit tout son courage pour aller aux captifs. Il attacha le lien à la jambe de l'un des deux captifs. Il sauta par trois fois ; le captif lui dit alors que s'il n'y mettait pas un poinçon convenable, même s'il était là jusqu'au matin, il ne fixerait pas son propre poinçon. Nera fixa alors son poinçon sur lui après cela ».

« Le captif dit à Nera depuis la potence : C'est viril, ô Nera ! C'est viril, en vérité, dit Nera. Emporte-moi sur ton dos, pour que j'aie de la boisson de toi. J'avais grand soif quand j'ai été pendu. Viens sur mon dos, dit Nera. Il alla alors sur son dos. Où vais-je te porter ?, dit Nera. À la maison la plus proche de nous, dit le captif ».

« Ils allèrent alors à cette maison-là. Ils virent quelque chose : un lac de feu

autour de cette maison ; notre boisson n'est pas dans cette maison-là, dit le captif. Il n'y a jamais là de feu sans provision. Allons à l'autre maison la plus proche de nous, dit le captif. Ils y allèrent. Ils virent un lac d'eau tout autour de la maison. Ne va pas à cette maison-là, dit le captif, il n'y a jamais un récipient pour se laver ou se baigner, ni un seau d'eau sale la nuit après le sommeil. Allons encore à l'autre maison, dit le captif. Il [Nera] le déposa sur le sol. Il alla dans la maison. Il y avait là des récipients pour se laver et se baigner, et il y avait de la boisson dans chacun d'eux. Il y avait aussi un seau d'eau sale sur le sol de la maison ; Il boit de la boisson dans chacun d'eux et il en jette la dernière gorgée de ses lèvres à la face des gens qui étaient dans la maison, si bien qu'ils moururent tous. Il n'est pas bon depuis cela d'avoir des récipients pour se baigner et se laver, ou du feu sans provision ou un seau d'eau sale dans une maison après le sommeil ».

Ce long passage, que nous avons cité et traduit intégralement, est énigmatique dans un texte qui, par lui-même, ne brille pas par la clarté de ses

épisodes et de sa rédaction. Nous ne savons pas, en effet, les noms et les qualités (ou les fonctions) de ces deux pendus, non plus que la raison ou les circonstances de leur supplice. Cependant, ce sont des pendus de *Samain*, c'est-à-dire que leur supplice a eu lieu à l'occasion de la grande fête du calendrier celtique. En outre ils ont été pendus sur ordre du roi et de la reine du Connaught. De ce seul fait ils échappent en quelque sorte au sort commun des suppliciés.

La performance ou l'exploit guerrier exceptionnel, en échange ou en récompense duquel est promis un objet précieux (l'épée à pommeau d'or d'Ailill), consiste à lier la jambe de chacun des deux pendus. On se perdrait facilement en conjectures sur le pourquoi de ce lien, d'autant plus qu'il y a deux captifs pendus au départ et, qu'en fait, un seul joue un rôle dans le récit. On ne peut que penser à Ogme/Ogmios et le lien ajouté à l'atmosphère de la fête nous oblige à envisager une cérémonie de pendaison rituelle dans laquelle est impliquée la famille royale du Connaught. Aucun druide n'y est mêlé, du moins apparemment : c'est le roi et la reine qui ont donné les ordres. Mais le nom de la divinité et de l'officiant a pu être volontairement omis dans une transcription un peu tardive : l'atmosphère n'en est que plus sinistre. Le pendu ne peut qu'être voué à Ogme/Ogmios et, de ce fait, le sacrifice est sacerdotal malgré le silence du texte qui ne fait pas état du

rôle éventuel d'un druide et se garde bien de dire que le prisonnier est une victime sacrificielle de choix. Cela étant, le pendu est un personnage ou une silhouette rare dans la littérature irlandaise médiévale [2]. Il en est de même dans la littérature galloise [3]. Mais cette rareté même est la marque de la christianisation qui a fait disparaître, partout où elles étaient visibles ou sensibles les traces des rites préchrétiens. Nous n'examinerons pas ici les rapports, qui tombent en dehors de notre sujet, du pendu et de l'eau. Mais nous avons beaucoup mieux avec les *Echtra Nerai*, le nom par lequel est désigné le pendu, *cimmid* « captif ».

Comme tout vocable irlandais, le mot est à formes variables et à sens multiples. Cependant le sens principal est très précis, « brigand, pirate », ce que le *Royal Irish Academy Dictionary*, C/1, 187, résume ainsi : *captive, prisoner, condemned person (sometimes one fated to die, victim)*. Pour notre propos, deux exemples d'emploi suffiront [4] :

— *cimbid* est appliqué au Christ dans la glose du manuscrit F VI 2 de Turin : *dilse cimbetho* « a captive due » glosant *Iesum flagillatum* dans Mattthieu 27. 26 (*Thesaurus Paleohibernicus I*, 484, 3).

— Quand la reine Medb, dans la *Táin Bó Cúalnge*, recherche des volontaires pour de futurs combats contre Cúchulainn, les élus se récusent, sans précautions oratoires, avec un argument irré-

futable : « ce n'est pas moi, et ce n'est pas moi qui quitterai ma place : ma famille ne doit pas de victime ».

Ainsi donc, le pendu des *Echtra Nerai* est un *cimbid* et, corollairement, le *cimbid* est, non pas obligatoirement un pendu mais, dans la logique irlandaise, un « brigand » puis, par voie de conséquence, un « captif » et un « condamné à mort ». L'image la plus marquante est celle de Jésus qualifié de ce nom à cause de la crucifixion. Et, à cause de cette glose, nous dirons que, si le sens de « supplice » est ancien, celui de « brigand, voleur » n'est pas de beaucoup antérieur et que, dans le sémantisme celtique, les deux acceptions se confondent. Nous ne jurerons pas, parce que la preuve en est inaccessible, que nous avons là le nom, irlandais au moins, d'une sorte de victime sacrificielle mais nous ne devrions pas en être très loin.

En outre, la crucifixion est un supplice par le bois ou l'arbre, très proche ou équivalent de la pendaison : dans le premier cas le supplicié est attaché, dans le second il est suspendu au bois. Mais ni dans un cas ni dans l'autre il n'y a effusion de sang : la mort est provoquée par le lien ou par le nœud. Et nous aurons ultérieurement à intégrer le fait irlandais dans une comparaison avec les données celtiques continentales et extra-celtiques.

De toute façon la donnée religieuse irlandaise, pour lacunaire qu'elle soit, est intéressante. Elle nous

apporte le nom technique d'une victime sacrificielle et nous avons connaissance du nombre des victimes humaines, lesquelles ne sont que deux brigands (ou prisonniers de guerre) pour la grande fête annuelle de toute une province d'Irlande. Même et surtout dans un mythe, c'est peu.

En conclusion provisoire nous rapprocherons déjà la dénomination irlandaise de la victime présumée sacrificielle, *cimbid*, des quelques lignes de César sur les sacrifices humains chez les Gaulois. Ce texte a déjà été cité *in extenso*, mais nous en répétons ici quelques lignes pour la commodité du lecteur, *De Bello Gallico*, VI, 13 :

> « Ils pensent que les supplices de ceux qui sont pris en délit de vol ou d'assassinat, ou d'un autre crime, sont les plus agréables aux dieux immortels, mais si des criminels de ce genre viennent à manquer, ils vont jusqu'à sacrifier des innocents ».

Comment disait-on « victime » ou « brigand », ou bien encore « criminel » en gaulois, sinon en celtique continental de l'Antiquité ? César ne nous en informe pas, il ne l'a sans doute jamais su et une telle question devait être, pour lui, sans le moindre intérêt. Nous disposons néanmoins de la glose de Festus : *Cimbri lingua Gallica latrones*

dicuntur [5]. Étymologiquement, les Cimbres sont, en mode celtique, des « voleurs ». La science allemande a bien évidemment refusé d'admettre la nationalité celtique du nom des Cimbres : *Es kann aber die deutsche Sprache gemeint sein*, « on peut penser à la langue allemande » nous dit immédiatement Holder sans justifier en rien son affirmation. Mais le nom nous suffit : il ne nous appartient pas d'affirmer que les Cimbres ont été les victimes sacrificielles des Gaulois en plus d'avoir été celles de Rome et de l'Histoire.

Esus et la cruentation [6]

Le point de départ est très mince, presque insignifiant. C'est, dans trois vers de la *Pharsale* de Lucain, une brève mention du dieu gaulois Esus :

> « Et parmi ces divinités cruelles Teutates est apaisé par le sang funeste, le hideux Esus par des autels sauvages, et l'autel de Taranis pas plus doux que la Diane des Scythes » [7].

Cette mention est reprise, dans une phrase un peu plus longue, par l'une des *Scholies Bernoises* :

> « Hesus-Mars s'apaise ainsi : on suspend un homme jusqu'à ce que les membres soient relâchés par la perte de sang ». [8]

Pour la clarté de l'analyse nous isolons ce court extrait d'un contexte qui réclamera, en une autre circonstance et pour une autre raison, un examen différent, sinon plus complet. Toutefois, avant d'entreprendre une recherche, si brève soit-elle, sur un texte qui a déjà été scruté mainte et mainte fois, nous rappellerons quelques évidences :

— Lucain a écrit la *Pharsale* vers le milieu du premier siècle de notre ère. Les *Scholies Bernoises* datent du IXe siècle. Postérieures de très loin à l'Antiquité classique contemporaine des Celtes continentaux, elles ne sauraient être considérées comme un document de première main.

— La simple comparaison des textes montre que le scholiaste a puisé à une source qui n'était pas uniquement le poème de Lucain. Cela suppose l'existence de textes ou de compilations relatives à la religion celtique, que nous n'avons plus, et qui décrivaient, en latin, des faits ou des traits antérieurs à la romanisation et à la christianisation de la Gaule.

— Nous ignorons *a priori* si les faits invoqués se situent sur le plan du mythe ou sur celui de la réalité. Leur imprécision et la brièveté des textes ne plaident ni en faveur de l'un ni en faveur de l'autre. Disons cependant que cette incertitude n'affecte pas l'interprétation du fait rituel.

Cela étant, il est certain que Esus est dans ce fragment des *Scholies* assimilé à Mars et que la

victime est un homme cependant que le rite sacrificiel consiste en la pendaison à un arbre.

En dépit des ignorances ou des réticences de quelques-uns de nos collègues, le nom d'Esus est bien clair : *veso-s* « optimus » [9]. Le dieu est, au moins en cette circonstance, l'aspect sombre et maléfique de la grande divinité souveraine. La pendaison est donc le rite sacrificiel qui lui convient le mieux. La seule grande difficulté est la traduction et l'interprétation exacte de *per cruorem membra digesserit*. S'agit-il d'une pendaison simple, d'une pendaison avec cruentation, ou encore d'un raffinement de supplice que nous n'avons pas su imaginer ou retrouver ?

Nous ne reprendrons pas ici la très longue discussion qui a été inaugurée par Waldemar Deonna en 1958 [10]. Tout a été dit, ou presque, et non pas seulement sur une partie mais sur toute la phrase. Nous allons résumer tout cela en y ajoutant quelques remarques indispensables : *homo in arbore suspenditur.* W. Deonna remarque que *arbor* peut avoir aussi en latin le sens de « poteau d'exécution auquel on attache le condamné » ; mais la construction latine de *suspendere* est inhabituelle : pourquoi *in arbore*, au lieu des formules usuelles, *arbori suspenditur* ou de *arbore suspenditur* ? Doit-on comprendre que la victime est pendue en bonne et due forme ou bien qu'elle est simplement suspendue à l'arbre ? Nous ne savons guère s'il s'agit d'une pendaison ou d'une cruci-

fixion. *Usque donec per cruorem membra degesserit*. *Cruor* désigne en latin le sang répandu, mais ce peut être aussi le sang qui circule dans les veines cependant que *digerere* a le sens général de « relâcher ». Nous avions pensé en 1955 qu'il fallait comprendre que les membres étaient relâchés par la perte de sang. Mais rien n'est sûr. Waldemar Deonna fait l'inventaire de toutes les hypothèses, y compris les plus impossibles qui ont été émises, de la dilacération à l'écartèlement, sans aucun résultat positif. Toute la question est de savoir s'il y a eu ou non une effusion de sang.

Car il y a une contradiction entre *per cruorem* qui implique du sang répandu et la pendaison qui exclut l'effusion de sang. Il n'est pas même utile de se demander si *per cruorem* ne traduirait pas par hasard et à très longue distance chronologique une expression celtique : les textes de la basse et de la très basse latinité n'ont nul besoin du substrat celtique pour être défectueux ou incorrects, si ce n'est ambigus ou énigmatiques. Il n'y a aucune indication à tirer du nom du sang, lequel a été, très probablement, en celtique continental de l'Antiquité, apparenté à l'irlandais *crú* « sang ». Mais il faudrait au moins, pour que l'expression ait un sens, que l'expression désignât, sans nulle intervention du sacrificateur, le sang jailli de la bouche, du nez et des oreilles au moment du suppplice et qui caille et se durcit à l'air [11]. Et

cruor est bien, en latin, par opposition à *sanguis*, un sang sacrificiel. On ne peut légitimement douter que le celtique ait possédé aussi une opposition identique. Mais comment expliquer la fin sanglante d'un sacrifice non-sanglant ? La *Scholie Bernoise* garde, jusqu'à plus ample informé, une part de son mystère ou de son incohérence. Et la contradiction n'est pas résolue, non plus, par la divinité à laquelle le sacrifice est offert : en effet, si la pendaison est un rite sacrificiel sacerdotal, c'est-à-dire non sanglant, Esus assimilé à Mars — en dehors des liens de *Varuna* — accepte en cette qualité que le sang coule.

Enfin, dernière cause, non négligeable, de confusion : on a jusqu'à présent traité le latin des *Scholies Bernoises* comme une œuvre littéraire dont la langue serait d'une clarté et d'une précision rigoureuses. Mais ce latin-là est-il très littéraire, a-t-il un sens bien délimité ? Est-ce même du « bon » latin ? Rien n'est moins sûr. Nous comprenons donc, *grosso modo*, le texte, mais nous ne sommes pas en état de jurer que la traduction est certaine [12]. Tout ce que nous savons et pouvons légitimement affirmer, c'est que dans la *Scholie Bernoise*, Esus, assimilé à Mars, est honoré d'une victime humaine qui est suspendue à un arbre. C'est, quel que soit le mode exact de mise à mort, un rite sacrificiel de pendaison. L'obscurité du texte empêche cependant de pousser plus avant

l'analyse et les recoupements. Nous ignorons la date du rite sacrificiel dans le calendrier liturgique, la modalité du choix et la qualité de la victime. Nous ignorons plus encore la qualité du sacrifiant (le verbe latin *suspenditur* est impersonnel) et l'intention du sacrifice.

Pendus et suppliciés en Bretagne insulaire

Toute pendaison n'est pas sacrificielle. Mais nous avons probablement eu tort, en 1955, de croire et de faire croire que la pendaison rituelle était absente du répertoire rituel parce qu'elle n'existait pas dans la pratique religieuse insulaire. Nous croirions plus volontiers maintenant qu'elle n'est pas attestée parce que les témoignages majeurs n'ont pas été transmis et que les quelques souvenirs dont les textes insulaires ont conservé la trace, comme les deux pendus des *Echtra Nerai*, ont été mutilés ou atrophiés avant même toute transcription.

Nous ne devons pas confondre le rite sacrificiel, l'exécution judiciaire simple sans nulle intention religieuse, et le meurtre ou l'assassinat, lesquels échappent à toute définition rituelle. Mais, en sens inverse, des auteurs anciens et contemporains ont pu, pour des raisons « morales » prendre des sacrifices rituels pour des meurtres. Au moins ont-ils le mérite de prouver que la pendaison était connue des Celtes de l'Antiquité. Tel est le cas, entre autres, de Camille Jullian.

Deux textes anciens nous intéressent à ce propos. Ce sont ceux qui décrivent le sort réservé aux prisonniers romains par les Bretons révoltés sous la conduite de la reine Boudicca en 60-61 :

> « Si ceux qu'avait retenu leur sexe impropre à la guerre, leur grand âge ou la douceur des lieux, furent foulés aux pieds par l'ennemi, le même désastre arriva au municipe de *Verulamium*, parce que les Barbares, ont délaissé la forteresse et la garnison qui se défendaient, et avides de butin, cherchaient des endroits où piller en sécurité. Il apparaît qu'environ soixante-dix mille citoyens romains et alliés furent tués dans les endroits que j'ai signalés. Car ils ne faisaient pas que prendre, vendre à l'encan ou user d'une quelconque loi de la guerre, mais se hâtaient d'employer le glaive, le gibet, le feu, la croix, comme s'il s'était agi, pendant un temps, d'une vengeance anticipée pour un supplice qui leur aurait rendu ».
>
> (Tacite, *Annales XIV*, 33)

Et voici, rapportées par Dion Cassius les exhortations de Paulinus à ses soldats :

> « Ce n'est pas avec des adversaires que nous allons nous rencontrer, mais

> avec des esclaves à qui nous avons laissé leurs libertés et leurs lois ; mais si l'événement trompait mon espérance, il vaut mieux tomber en braves sur le champ de bataille que d'être pris pour être empalés, pour se voir arracher les entrailles, pour être transpercés de pieux enflammés, pour périr consumés dans l'eau bouillante, comme si nous étions tombés parmi des bêtes sauvages, sans lois et sans dieux »[13].

Ces extraits appellent un commentaire : Tacite énumère les supplices auxquels sont soumis les malheureux prisonniers romains (les mots latins étant tous au pluriel) : le glaive (*caedes*), le gibet (*patibula*), le feu (*ignes*), la croix (*cruces*). Le feu et la croix se recoupent ; restent le gibet et le glaive. Il manque la noyade. Dans ce contexte ce sont des supplices et non des sacrifices. Mais, dans le monde celtique le prisonnier n'a jamais été considéré comme un personnage honorable et, en outre, la révolte de Boudicca est une sorte de guerre sainte pour la bonne issue de laquelle il importe de massacrer le plus grand nombre d'ennemis possible. C'est déjà une atmosphère religieuse[14].

L'abrégé de Dion Cassius par Xiphilin est de la même veine que celui de Tacite, avec ceci de par-

ticulier que les victimes les plus recherchées ne sont que des femmes, ce dont nous ne connaissons pas d'autre exemple. Et il s'agit bien, cette fois d'un sacrifice. Nous savons le nom de la divinité à laquelle les victimes étaient offertes (Andraste/Andarta) ; le lieu du sacrifice (bois sacré) ; le genre du sacrifice (pendaison et pal).

Tous les pendus de Bretagne insulaire et d'Irlande, qu'ils soient mythique ou historiques, ont donc, à des degrés divers, une valeur sacrificielle.

À propos d'une phrase de César

On connaît dans la présentation des dieux gaulois *Bellum Gallicum VI*, 17, la description exceptionnellement longue de Mars, de ses victimes et du butin qui leur est consacré :

> « C'est à lui, quand ils ont décidé de livrer bataille, qu'ils vouent généralement ce qu'ils auront pris à la guerre. Quand ils ont vaincu, ils lui immolent les animaux et rassemblent tout le reste en un seul endroit. Dans beaucoup de cités il est possible de voir des tertres de ces dépouilles élevés en des lieux consacrés ».

Et voici l'explication de la sanction judiciaire et religieuse en cas de transgression :

> « Il ne s'est pas souvent produit que quelqu'un, négligeant la prescription religieuse, ou bien cachât chez lui son butin, ou osât toucher à ce qui était exposé. Cela est sanctionné par le suppplice le plus cruel, accompagné de torture ».

Cela, c'est notre traduction de 1967. Constans avait traduit ainsi le dernier membre de phrase : « semblable crime est puni d'une mort terrible dans les tourments ».

Le sens à scruter est celui de *cum cruciatu*. Usuellement, *cruciatus* signifie « tourment, torture, supplices » : c'est un dérivé de *crux*, *crucis* « croix » par l'intermédiaire de la forme verbale *crucio* (*cruciatus*) « mettre en croix ». À l'origine, avant de se spécialiser dans la langue de l'Église, *crux* désigne au moins trois genres de supplices : le pal (*in crucem suffigere*), la potence (*pendere in cruce*), la croix (*cruci affigere*).

Le sens fondamental de *cruciatus* est *quivis dolor aper et vehemens sive corporis sive animi*. Évidemment, la liaison étymologique de *cruciatus* et de *cruciare*, de *cruciare* et de *crux* est reconnue. Elle devait encore être claire pour la plupart des auteurs latins aux environs du premier siècle de

notre ère antérieurement aux grands bouleversements lexicaux et sémantiques du christianisme.

Avec ses ambiguïtés coutumières, César n'aurait-il pas employé un mot latin dans son sens étymologique premier ? La probabilité doit être envisagée, d'autant plus qu'elle engage plus fortement encore le rite de pendaison dans le symbolisme théologique du dieu aux liens. Ce qui nous manque peut-être le plus, c'est le nom celtique indigène de la pendaison en tant que rite sacrificiel : il a disparu, effacé par le christianisme, dans la grande désacralisation du vocabulaire religieux.

Nous répondrons ailleurs à la question et à l'incertitude de Paul-Marie Duval : « De quel dieu romain Esus est-il le parallèle ? » Nous l'ignorons absolument : son aspect, fort particulier, ne permet de le rapprocher ni de Mars ni de Mercure ni d'aucun dieu connu.

Le présent travail, en effet, se propose l'étude du sacrifice et non l'étude théologique directe des divinités. Nous sentons cependant nettement déjà vers quelle divinité nous mène l'enquête : l'aspect sombre du grand dieu souverain des Indo-Européens, Varuna dans l'Inde, Odhinn-Wotan en Germanie, Ogmios-Ogme chez les Celtes. Nous ne prétendrons pas qu'Esus est un aspect secondaire d'Ogmios : la question est trop complexe pour que

l'on y réponde par un seul théonyme romain. Toutefois la pendaison pour laquelle ne semblent avoir été acceptées que des victimes humaines, nous conduit tout droit à la comparaison et au parallèle germanique d'Odhinn, selon la célèbre strophe 139 de la *Hávamal* :

> « Je sais que je pendais à l'arbre
> agité par le vent, pendant neuf nuits,
> blessé par la flèche, voué à Odhinn,
> moi-même à moi-même ».

Une première différence séparant Celtes et Germains est que Odhinn se sacrifie à lui-même (pour obtenir le don de voyance) alors qu'Esus accepte une ou plusieurs victimes. Nous verrons cela en une autre occasion. Il suffit toutefois de rappeler, avant de passer à autre chose — encore que, du point de vue qui est le nôtre, cela soit sans incidence sur nos conclusions — que nous ne savons toujours pas si les sacrifices décrits par les *Scholies Bernoises* se passent dans le mythe ou dans la réalité.

Les victimes enterrées vives

Le seul exemple connu de victimes humaines enterrées vives est apporté par un récit irlandais pseudo-historique : « la mort de Crimthann, fils de Fidach et des trois fils d'Eochu Mugmedon,

Brian, Ailill et Fiachra », contenu dans le *Yellow Book of Lecan* (col. 898 sqq.). Au terme d'une sinistre vendetta familiale, les gens du Munster sont vaincus en bataille rangée par Fiachra, roi du Connaught : « ils furent massacrés. Fiachra emmena avec lui cinquante otages du Munster, il prit le plein tribut et il partit après cela pour Tara ».

> « Quand il atteignit Forrach à Ui Mac Cuais de Meath, Fiachra mourut de ses blessures. On creusa sa tombe, on disposa sa pierre tombale, on commença les jeux funèbres, on écrivit son nom en ogam et on enterra vivants les otages qu'il avait ramenés du sud autour de la tombe de Fiachra, de façon que ce soit à jamais une honte pour les gens du Munster et un triomphe sur eux. Voici ce que disait chaque homme, *och, och*, quand on le mettait vivant en terre. C'est *for uch* que l'on nomme ces tombes, dit chacun. Que ce soit son nom, dit le druide, Forrach, si bien que, pour porter témoignage de ce fait, le poète a chanté ».

Cet extrait a été utilisé dans *Les Druides*, pour prouver la présence du druide aux funérailles. Le sacrifice, en effet, est lié aux funérailles d'un roi

dont nous possédons le cérémonial presque complet : on creuse la tombe (*ro claidead a leacht*), on place la pierre tombale (*ro laigeadh a feart*), on commence les jeux funèbres (*ro hadnadh a cluichi caintech*), on écrit le nom en ogam (*ro scribad a ainm oghaim*), on enterre les otages (*ro adnaiced na geill*), le druide donne le nom du lieu de la sépulture (*bid é a ainm ar in drui* « que ce soit son nom, dit le druide »).

Nous savons aussi la qualité du sacrificateur : un druide, les nom et qualité du bénéficiaire du sacrifice : le roi Fiachra, la qualité et l'origine des cinquante otages nobles : victimes du sacrifice du Munster, la cause du sacrifice : la mort du roi à la suite de ses blessures.

Nous ignorons totalement à quelle divinité sont vouées les victimes mais il n'est pas difficile de penser que le dieu de la guerre y est pour quelque chose. Pour tout le reste, nous renvoyons à notre explication de 1978 :

« Le principe de ces cruelles exécutions était simple : ce n'était pas une condamnation à proprement parler : on livrait l'homme à la terre, non par châtiment — la notion de châtiment est d'ailleurs étrangère à la religion celtique — mais à seule fin de rétablir l'équiliber mystique : « Si on ne rend pas la vie d'un homme pour la vie d'un homme, on ne peut apaiser les dieux immortels », dit César. Les otages appartiennent au défunt :

pas plus que des clients ou des esclaves ils ne peuvent prolonger leur vie au-delà de la sienne, cependant que leur mort, en tant que ressortissants d'un peuple ennemi, équilibre celle du roi disparu... ».

Nous ajouterons que les otages sont, aussi et surtout des prisonniers de guerre. À ce titre, leur mort sacrificielle est justifiée. Il n'y a pas à tenir compte de l'étymologie analogique de *forrruch* qui n'a d'autre utilité que de relier le toponyme *Forrach* au rite sacrificiel. Il reste, en dehors de l'histoire matérielle, à peine masqué par la christianisation superficielle (les transcripteurs n'ont rien vu de suspect dans l'étymologie analogique de *forruch* !), un rite sacrificiel presque complet. Il ne serait pas impossible de reconstituer (à la rigueur), les somptueuses funérailles d'un roi d'Irlande ou de Gaule, funérailles magnifiques et cruelles, à la mode ou à la manière des rois scythes.

Le fragment nous apprend encore la spécificité du rite : rien n'est laissé au hasard, là encore moins qu'ailleurs. En l'occurrence le sacrifice par inhumation accompagne la cérémonie d'inhumation d'un roi. Les victimes mises en terre suivent le chemin de celui à qui elles sont liées par le destin. Elles lui appartiennent dans ce monde-ci et dans l'autre. Il serait vain de chercher leurs tombes. Mais cela est ou serait une autre affaire.

Autre chose est aussi le cas de la victime sacrifiée lors d'un rite de fondation où il s'agit, non pas d'enterrer un homme, une femme ou un enfant, mais de répandre son sang sur la première pierre : telle est l'histoire de Merlin racontée par l'*Historia Britonum* § 36-42 (édition Edmond Faral, *La légende arthurienne III*, Paris, 1929, p. 30-33).

L'immersion

Dans les *Scholies Bernoises* l'immersion est attribuée à Teutates en tant qu'homologue de Mercure :

> « Teutates-Mercure s'apaise ainsi chez les Gaulois : on plonge un homme par la tête dans une cuve pleine où il est asphyxié ».

Il n'y a pas, cette fois d'incertitude de traduction : le texte, ou plutôt la phrase, décrit formellement un rite d'immersion sacrificielle. C'est là, pour l'instant, la seule et unique vérité à prendre en compte. Cependant, l'immersion ainsi sommairement décrite a ceci de particulier qu'elle se fait dans un chaudron (*semicupium*) et, compte tenu du symbolisme de ce objet, nous avions constaté en 1955, l'existence simultanée de deux chaudrons différents : un chaudron alimentaire, bénéfique et un chaudron mortel, maléfique ; à ces

deux variétés du même ustensile nous en avons presque immédiatement ajouté une troisième, définie d'après le *Mabinogi* de Branwen : un chaudron de résurrection, la résurrection étant ainsi distincte de la régénération.

Nous ne maintiendrons plus, désormais, la rigueur de cette classification : le chaudron, comme tout objet, talisman ou simple instrument humain, sert, suivant ses traits techniques de fabrication, les intentions de son ou de ses utilisateurs. Ce genre de détail importe toutefois assez peu dans le présent travail puisque ce qui nous intéresse ici est le rite sacrificiel et non seulement l'instrument du rite. Il nous faut alors constater que, dans les diverses descriptions de sacrifices que nous ont laissée les écrivains de l'Antiquité, il n'en est aucune hors celle que nous venons de produire qui soit une technique d'immersion. Il n'y a non plus aucun exemple de noyade rituelle dans le mythe insulaire par immersion dans un chaudron.

La dernière constatation n'est pas probante quant à l'existence ou à l'inexistence d'un tel rite dans la réalité insulaire préchrétienne. Le christianisme a en effet, systématiquement fait disparaître tous les rites quand ils ont été compris comme tels. Il nous faudrait définir aussi, en ce cas particulier, un chaudron sacrificiel, ce qui serait la quatrième variété d'un objet usuel. Il est

quand même préférable d'accorder une certaine polyvalence de contenu et de destination utilitaire.

Retenons, faute de mieux, la maigre interprétation possible de la *Scholie Bernoise*. Nous connaissons donc le mode de sacrifice : la suffocation par immersion (mais nous savons pas dans quel liquide) ; la victime : un homme (mais on ignore sa qualité : prisonnier, criminel, voleur, sacrilège ?) ; l'instrument rituel le chaudron (il faut de toute manière un récipient d'assez grande taille pour contenir un corps humain et le liquide nécessaire à l'immersion). Mais nous ignorons la qualité du sacrifiant ainsi que toutes les autres circonstances et intentions du sacrifice. Ajoutons à cela deux menus détails. L'un concerne le mode de sacrifice : la victime est immergée par la tête, ce qui est le moyen le plus rapide de provoquer la mort. Mais est-il obligatoire de procéder à l'immersion totale du corps ? L'autre a trait à la divinité à qui le sacrifice est offert : Teutates est beaucoup plus proche du Dagda irlandais que de « Mercure » (Lug en Irlande). Or, le Dagda est l'homologue du Jupiter romain ou du Mitra védique et le chaudron est le principal attribut de la divinité irlandaise : il s'agit donc, d'une manière ou d'une autre, d'un sacrifice sacerdotal.

Sur le continent, le principal support iconographique de la *Scholie Bernoise* est, à tort ou à raison, une représentation figurée du Chaudron de

Gundestrup que nous mentionnerons ici beaucoup moins pour mémoire que par souci d'objectivité.

La représentation en question, qui a été souvent décrite, et peut-être plus souvent encore mal interprétée, comprend deux registres, inférieur et supérieur :

— au registre inférieur une file de six guerriers, armés du bouclier et de la lance, marchant de la droite vers la gauche. Devant le premier d'entre eux est placé un chien en position verticale. Le dernier est suivi d'un personnage sans bouclier, mais casqué, portant à l'épaule une sorte d'épieu. Suivent encore, sensiblement de la même taille, trois joueurs de carnyx.

— au registre supérieur, une file de quatre cavaliers dont deux, le premier et le quatrième, portent la lance, galope de la gauche vers la droite.

Les deux files de guerriers, fantassins et cavaliers, sont séparées par un grand trait horizontal qui pourrait figurer un tronc d'arbre d'où partent, vers le haut et vers le bas, sept courts rameaux terminés par une feuille ou une fleur. Mais les joueurs de carnyx, par leurs instruments, tiennent toute la hauteur de la plaque. De même, derrière les cavaliers et devant les fantassins se tient un personnage debout, sur toute la hauteur du registre. La disproportion de taille fait penser à une

divinité. Cette dernière, en outre, tient de ses deux mains un homme de taille normale et elle s'apprête à le plonger, la tête la première, dans un minuscule chaudron (ou récipient indéterminé, plus profond que large).

Le principal commentateur du Chaudron de Gundestrup, Jean-Jacques Hatt, voit dans la figuration en cause le défilé de l'armée gauloise partant au secours de la déesse-mère mais également un sacrifice humain à Teutatès et l'offrande d'un arbre déraciné.

On peut raisonnablement estimer que la représentation figurée que nous venons de décrire est d'essence religieuse et mythique. Mais le lien du Chaudron de Gundestrup et de la *Scholie Bernoise* est déjà si fragile et ténu qu'il n'est nul besoin d'ajouter à son extrême minceur ; outre que l'exégèse d'une courte phrase latine doit avoir ses limites, nous ne savons pas quel nom porte le personnage représenté sur la plaque du chaudron ; nous ne savons pas non plus la raison du défilé si jamais il s'agit d'une armée gauloise allant au secours de quelqu'un. Nous ne savons pas davantage s'il s'agit d'un sacrifice par immersion ou d'une scène de lustration, de régénération ou de résurrection : tout autant qu'une victime, le guerrier (ou l'homme) saisi par le dieu peut être l'heureux élu qui meurt en ce monde et ressuscite dans l'autre, pourvu cette fois d'un cheval qui le

conduit à grande allure vers une nouvelle résidence. Quel que soit le degré de vraisemblance de l'explication et quelle que soit l'explication elle-même, tout cela est cependant trop hypothétique. Et l'hypothèse, en tant que telle, bloque définitivement toute tentative d'explication détaillée. Tout est possible parce que tout est vraisemblable et rien n'est sûr parce qu'il nous manque la confirmation sans équivoque de l'image par le récit mythique. Nous avons certes l'image mais nous ne sommes absolument pas certains que le « récit » mythique corresponde à l'image. Du reste, l'image est trop seule, trop floue, et le récit mythique est trop court : nous ne savons même pas quel est son degré d'authenticité celtique de haute époque, le scholiaste ayant puisé à des sources qui nous sont inconnues.

En conclusion, la *Scholie Bernoise* nous apporte la trace, très ténue, d'un rite sacrificiel qui a certainement existé. Mais nous devons nous contenter, en donnée religieuse tangible, de la seule certitude de son existence. Nous ne pouvons faire intervenir aucune comparaison insulaire : ni en Irlande ni au pays de Galles, encore moins en Bretagne armoricaine nous n'avons de témoignage d'immersion rituelle. Ce qui existe se limite à deux faits :

— au pays de Galles, dans le *Mabinogi* de Branwen, la brève histoire d'un chaudron de

résurrection qui rend les guerriers tués à nouveau aptes au combat après qu'on les y a jetés. Le défaut de ce chaudron est bien entendu que nous ne savons pas s'il était ou non plein de liquide et, dans le cas où il l'était, de quel liquide. L'intention religieuse est évidente mais son moyen d'expression ne l'est pas.

— en Irlande nous connaissons, par hasard, la noyade manquée d'un *file* condamné à mourir ainsi pour crime d'adultère avec la reine d'Ulster. Mais le caractère rituel de la cérémonie est plus que douteux : il ne s'agit que d'une exécution judiciaire à laquelle le poète se soustrait par la force de sa magie, à laquelle s'ajoute le hasard de la colère d'un guerrier.

Il vaut mieux clore ainsi la constatation de notre ignorance et de l'impossibilité de la dissiper. La sagesse commande de refuser toute hypothèse, c'est-à-dire toute aventure en dehors des faits solidement attestés. Cela élimine du même coup une partie notable des commentaires et des exégèses modernes qui, non sans bizarrerie parfois, allient ou maltraitent à l'envi Esus, Taranis, Teutates, le chaudron de Gundestrup, le *semicupium*, Lucain, tous les démons de la Gaule et parfois quelque saint au martyr peu convaincant à force de l'être trop. Le celtisant à tous les droits, hormis celui de broder ou d'inventer.

NOTES

1. *Echtra Nerai*, éd. Whitley Stokes.
2. Éd. Dervy, Paris 1978, 264 pages.
3. La pendaison est évoquée une fois seulement dans les *mabinogion* gallois.
4. De toute façon nous n'en connaissons pas d'autre.
5. A. Holder, *Altceltischer Sprachschatz* I, 1015-1016.
6. Selon le Littré, « nom donné par les anciens médecins au phénomène du suintement et même du jaillissement de sang, plus ou moins de temps après la mort, par les plaies d'une personne tuée ».
7. A. Holder, *op. cit.* II, 1805-1806.
8. A. Holder, *op. cit.* I, 1479.
9. Le v- initial est fragile dans toutes les langues celtiques.
10. « Les Victimes d'Esus », in *Ogam* X, p. 3 sqq.
11. C'est ce qui ressort du commentaire de Lucain I, p 444-446.
12. Mais nous n'en voyons pas d'autre.
13. Dion Cassius, 62, 2, 2-6.
14. Fréquente dans toute l'Antiquité, même classique.

CHAPITRE X

CONTRE LA RELIGION ÉLÉMENTAIRE DU SACRIFICE

Un des pires défauts de la recherche contemporaine est de considérer tout ce qui lui est antérieur comme entaché d'inintelligence ou, au moins de grave imperfection, ce qui condamne aux oubliettes de l'histoire quantité de travaux estimables qui mériteraient d'être relus et médités, ne serait-ce que parce que leurs erreurs elle-mêmes sont instructives et contribuent à l'élimination des fausses pistes.

On a ainsi, dans d'innombrables livres, rapproché par les études ethnographiques les plus hardies la religion celtique des formes les plus élémentaires — ou supposées telles — de la vie religieuse des peuplades les plus arriérées ou des époques préhistoriques les plus obscures. En introduction à une réfutation du totémisme appliqué indistinctement comme explication de base aux religions les plus diverses, y compris la reli-

gion celtique, nous n'avons que l'embarras du choix quant aux auteurs à contredire. Nous ne retournerons pas plus avant que le début du XXe siècle avec un auteur anglais, E. Anwyl, *The mind of early man was like the unfathonable mind of a boy* et un Français, Ch. Renel, « le paysan du XVIIIe, sinon du XXe xiècle et le chasseur de l'âge de pierre, qui vivait un ou deux millénaires avant l'ère chrétienne, ont plus d'idées communes qu'on ne le pense généralement ».

E. Anwyl oublie, simplement qu'il n'existe aucun moyen de vérifier l'âge mental des hommes du néolithique : au raffinement des techniques, pédagogiques ou autres, qui caractérisent notre époque, ne correspond pas pour autant un progrès de l'intelligence. Que ferait un brillant universitaire de notre temps s'il devait, pour survivre, tailler des silex ? Les philosophes contemporains sont-ils plus intelligents qu'Aristote ou Socrate ? Et nous pourrions répondre à Ch. Renel que les druides d'Anglesey avaient certainement plus d'idées communes avec les brahmanes des bords du Gange qu'avec les philosophes modernes, si doués soient-ils, même si, par le plus grand des hasards, l'un d'entre eux s'exprimait ou tentait de s'exprimer (ce qui serait assez difficile) dans une langue celtique.

Nous avons voulu considérer la question des sacrifices, humains et autres, chez les Celtes, avec la plus rigoureuse objectivité, sans aucune sym-

pathie ou antipathie pour le fait lui-même, considéré du point de vue rituel dans toute la mesure du possible et non du point de vue de la morale contemporaine, laquelle oblige à la condamnation. Prétendre que les Celtes n'ont jamais pratiqué de sacrifices humains parce que l'on estime devoir défendre l'honneur de la « nation » celtique, ou prétendre au contraire que les Celtes ont pratiqué quotidiennement des sacrifices humains parce qu'on les considère comme des barbares mal policés, ce sont deux attitudes également vaines. Elles n'ont que trop souvent faussé le jeu de la réflexion car elles impliquent toutes deux, tant dans la défense que dans le dénigrement, une outrance peu conforme à la réalité historique.

De toute façon, la plupart des auteurs mentionnant les sacrifices celtiques se limitent aux Celtes continentaux, ignorant majestueusement les Celtes insulaires, soit qu'ils estiment ne pas devoir les étudier à cause du décalage chronologique des sources, soit que leur formation exclusivement classique ne leur permette pas de le faire : Renel, Fustel de Coulanges, Jullian, Toutain, et d'autres plus proches de nous dans le XXe siècle, étudient la Gaule en vase clos, sans référence insulaire, considérée comme négligeable à cause de la distance chronologique, oubliant ou négligeant que les Irlandais du Moyen Âge, convertis tardivement au christianisme, sont encore très proches, par leur mentalité et leurs

structures sociales, même après la christianisation, des Gaulois de l'Antiquité. La conséquence en est tout naturellement une très grande pauvreté des informations exploitables. On ne sort pour ainsi dire jamais de la simplicité théorique des auteurs anciens dont on a rapidement fait le tour : César, Strabon, Diodore de Sicile sont les principales victimes de ces simplifications et, selon les tendances ou les opinions personnelles, les conclusions sont orientées pour ou contre les avis de ces mêmes auteurs. Il est inévitable, dès lors, que la religion soit présentée sous un jour « naturaliste » extrêmement défavorable.

En voici une preuve, choisie parmi quelques dizaines d'autres :

> « Ce que l'on nomme les *Scholies Bernoises* de la *Pharsale* de Lucain proposent un complément qui est le bienvenu aux explications de César : pour Teutates les victimes étaient étouffées. On leur maintenait la tête dans un tonneau jusqu'à ce qu'elles se noient. Pour Taranis les sacrifices par crémation avaient lieu de la manière dont César rend compte : on pense aux sacrifices d'enfants à Moloch des Carthaginois. Esus, l'abatteur d'arbres, était adouci de la manière suivante : la victi-

> me était pendue à un arbre et y restait jusqu'à ce que son corps se décompose. Cette façon de sacrifier rappelle beaucoup la pendaison sacrificielle des Germains comme le montre une stèle de Lärbro (Gotland). Des sacrifices humains sont attestés aussi dans la littérature antique pour les Celtes insulaires dont le culte est comparé à la religion sanglante de l'Artémis de Tauride et est mentionné pour les Galates d'Asie Mineure. Il est vraisemblable que les Celtes connaissaient, à côté de ces sacrifices, une sorte d'anthropophagie rituelle. Lors du pillage d'une ville d'Etolie les Galates avaient tué les nourrissons, mangé de leur chair et bu de leur sang. C'était l'usage, chez les Celtes insulaires, de boire le sang d'un ennemi mort et de s'en enduire le visage. Les Irlandais mangeaient la chair de leurs ancêtres morts pour, de cette façon s'assimiler leur force ».

L'outrance s'ajoute à l'erreur et la généralisation à l'appproximation. De quelques faits isolés l'auteur tire des conclusions qu'il présente indûment comme des preuves. Son lecteur en tire à son tour la conclusion facile que tous les Celtes étaient des anthropophages et, littéralement, des

buveurs de sang. Certes, tous les militaires gaulois ou, plus tard, irlandais, n'étaient pas des anges ou des saints en instance de canonisation. Mais, de quelques faits isolés, on devrait se garder de tirer des conclusions générales.

Comme on le voit, c'est à propos du sacrifice que l'on touche du doigt la pire erreur de la science contemporaine, celle qui consiste à ne plus savoir distinguer une religion d'une tradition parce que le sens des mots exotérisme et ésotérisme s'est progressivement brouillé et galvaudé, et secondement parce que l'on a pris les religions de l'Antiquité en général et la tradition celtique en particulier pour un agrégat de cultes et de croyances relevant d'une mentalité prélogique à laquelle nous ne croyons guère. L'un des meilleurs résumés antiques relatifs aux sacrifices celtiques, qui fait à peu près le tour de la question est celui de Strabon IV, 5 :

> « Les Romains mirent fin à ces usages, de même qu'aux sacrifices et aux pratiques divinatoires en opposition avec nos institutions. Ainsi un homme avait-il été voué aux dieux, on le frappait par derrière avec une épée de combat et l'on devinait l'avenir d'après les convulsions du mourant ; on ne sacrifiait jamais sans l'assistance des

> druides. Il y avait encore, dit-on, d'autres espèces de sacrifices humains : ainsi parfois ils tuaient les victimes à coups de flèches, ou les crucifiaient dans leurs temples, ou bien encore ils fabriquaient un colosse avec du foin et du bois, y introduisaient des animaux domestiques et sauvages de toutes sortes, avec des hommes, et brûlaient le tout ».

On peut y ajouter, Diodore de Sicile, V, 32, qui explique à peu près la même chose à propos des Helleno-galates :

> « Ils sont, c'est une conséquence de leur nature sauvage, d'une impiété monstrueuse en leurs sacrifices. Ainsi ils gardent les malfaiteurs pendant une période de cinq ans, et puis, en l'honneur de leurs dieux ils les empalent et en font des holocaustes en y joignant beaucoup d'autres offrandes, sur d'immenses bûchers préparés tout exprès. Ils se font aussi de leurs prisonniers de guerre des victimes pour honorer leurs dieux. Quelques-uns font le même usage des animaux qu'ils ont pris à la guerre, ils les tuent avec les hommes ou les brûlent, ou ils les font périr dans d'autres supplices ».

Nous citerons enfin, avant tout commentaire, un autre passage de Strabon VII, 2, 3, parce que Jan de Vries en fait un usage avec lequel nous ne pouvons pas être d'accord :

> « Leurs femmes les accompagnaient ; elles étaient suivies de prêtresses qui prédisaient l'avenir. Ces prêtresses, en cheveux blancs et vêtues de blanc, portaient des manteaux de carpasus, relevés avec des agrafes et une ceinture de cuivre ; elles marchaient pieds nus et venaient l'épée à la main au devant des prisonniers. Après les avoir couronnés elles les conduisaient à un bassin qui pouvait contenir vingt amphores ; elles y montaient à l'aide d'un marchepied, puis élevant chaque prisonnier jusqu'au bord, elles lui coupaient la gorge, et tiraient des prédictions de la manière dont le sang jaillissait dans le bassin ; d'autres prêtresses ouvraient le cadavre, en examinaient les entrailles, et annonçaient la victoire à leurs armées. Pendant le combat, elles frappaient sans cesse les cuirs qui recouvraient les chariots, ce qui produisait un horrible bruit ».

Ce qui a été écrit depuis cent ans à partir de ces textes mériterait bien que, pour une fois, nonobstant l'ennui et pour l'édification des futurs celtisants, on en fît une anthologie de l'absurde. Mais nous nous contenterons de deux échantillons caractéristiques de toutes ces fantaisies :

« Les prophétesses primitives de la race blanche s'organisent en collèges de druidesses, sous la surveillance des vieillards instruits ou des druides, les hommes du chêne. Elles ne furent d'abord que bienfaisantes. Par leur intuition, leur divination, leur enthousiasme, elles donnent un élan immense à la race qui n'en était qu'au commencement de sa lutte plusieurs fois séculaire avec les Noirs. Mais la corruption rapide et les abus énormes de cette institution étaient inévitables. Se sentant maîtresses des destinées des peuples, les druidesses voulurent les dominer à tout prix. L'inspiration leur faisant défaut, elles tentèrent de régner par la terreur. Elles exigèrent les sacrifices humains et en firent l'élément essentiel de leur culte. En cela les instincts héroïques de leur race les favorisaient. Les Blancs étaient courageux ; leurs guerriers méprisaient la mort ; au premier appel ils venaient d'eux-mêmes par bravade se jeter sous le couteau des prêtresses sanguinaires. Par hécatombes humaines, on dépêchait les vivants chez les morts comme des messagers, et on croyait obtenir ainsi les faveurs des ancêtres.

Cette menace perpétuelle planant sur la tête des premiers chefs par la bouche des prophétesses et des druides devint entre leurs mains un formidable instrument de domination ».

Ce n'est qu'un bref extrait mais il suffit à notre édification. On pourrait d'ailleurs se demander, après lecture, quelle manie ou quelle névrose a poussé certains auteurs, parfois titulaires de titres universitaires sérieux, à écrire de telles sottises. On finit par voir dans le monde celtique (le plus souvent réduit à la seule Gaule) un simple prétexte à quelques considérations de morale politique quelque peu teintées d'ethnographie ou d'exotisme de mauvais aloi : la Gaule était, pour les Romains contemporains de César, approximativement ce qu'était l'Afrique équatoriale pour un Européen du Moyen Âge. Mais que cette erreur soit reprise et exploitée pour ainsi dire scientifiquement, voilà qui en dit long sur l'étrangeté des points de vue de quelques-uns de nos contemporains, incapables de voir autre chose que l'aspect le plus grossier et le plus superficiel d'un fait ethnographique. C'est ainsi que Ch. Renel, s'appuyant sur Camille Jullian, dont la renommée était grande au début du XXe siècle, mais dont on ne peut dire que l'influence ait toujours été invariablement bénéfique, confond la mort violente par fait de guerre, le suicide rituel lors des funérailles et le sacrifice proprement dit, pratiqué par

un ou plusieurs druides lors d'une cérémonie religieuse. Mais est-il vraiment besoin d'expliquer tout cela par des faits de préhistoire, nécessairement vagues et nébuleux ?

> « En Gaule, on constate l'habitude d'immoler des hommes dans certaines cérémonies religieuses, dès les ténèbres de la préhistoire. À l'époque néolithique, on tuait des esclaves et des femmes, lors des funérailles d'un chef, pour accompagner et servir le mort dans l'Autre monde. Les dolmens, comme aussi du reste les sépultures du premier âge du fer, ont fourni des exemples de cette coutume. Aux approches de l'ère chrétienne, quand les écrivains grecs et latins commencèrent à avoir des renseignements précis sur les habitants de la Gaule, les sacrifices humains, très en honneur, étaient communément pratiqués partout. Ils avaient lieu surtout en temps de guerre et étaient offerts au nom de la nation tout entière. Jullian distingue trois formes de sacrifices : ceux qui sont destinés, avant la bataille, à acheter la victoire, et ceux qui, après le combat, constituent un remerciement aux dieux, en cas de succès, ou une expiation religieuse en cas de défaite »

Camille Jullian voit trois sortes de sacrifices là où en fait il n'y en a qu'une ; le sacrifice militaire dont il n'envisage pas les différentes modalités. Il oublie, ce faisant, le sacrifice des petits animaux ou l'offrande de denrées diverses, comme si les Gaulois n'avaient connu et pratiqué que les sacrifices humains. Mais nous sommes très mal renseignés sur les simples offrandes sacrificielles (qui ont dû être beaucoup plus fréquentes !) ne réclamant pas de victimes humaines. Nous avons vu que le cheval et le taureau sont déjà des victimes de rois dans le légendaire irlandais [1] et elles n'étaient certainement pas à la portée du premier venu. En tant que victime de prêtres, l'homme est à coup sûr l'offrande sacerdotale la plus élevée et, à coup sûr, la moins fréquente, réservée à de grands intérêts ou à des circonstances exceptionnelles. On ne voit pas non plus pourquoi on attribue aux sacrifices celtiques une origine néolithique. C'est en effet faire preuve d'imagination pure que de supposer des meurtres rituels à partir de quelques usages attestés par l'archéologie. Si des sacrifices humains ont été pratiqués à l'époque néolithique, ils ne correspondaient sans doute pas aux mêmes impératifs religieux que ceux retenus par les Celtes. Quant aux catégories de sacrifices proposées par Jullian, et aux comparaisons qu'il propose, elles sont arbitraires. Nous comprenons mal qu'on puisse écrire :

> « Tous ces rites sont comparables à ceux que pratiquent encore aujourd'hui certains peuples sauvages. En Polynésie et en Malaisie par exemple, la chasse aux têtes est une coutume religieuse invétérée chez beaucoup de tribus. On fixe les têtes qu'on peut se procurer au toit de la hutte, et les ennemis d'autrefois deviennent des gardiens et des protecteurs ».

C'est méprisant pour les Celtes et injurieux pour les Polynésiens. On ne protestera jamais assez contre l'erreur de la comparaison abusive. Que les Polynésiens coupent les têtes, cela ne prouve nullement, à moins qu'on réussisse à démontrer le contraire, qu'ils avaient là-dessus les mêmes idées que les Celtes. Cela n'implique surtout pas que les Celtes vivaient et guerroyaient dans le but essentiel de couper des têtes. On ne peut en effet comparer que des ensembles cohérents et non des faits de détail. Le résultat est inévitable : Renel verse dans la plus superficielle des ethnographies dans laquelle on ne distingue plus qu'un émiettement de phénomènes sans lien entre eux. Sa doctrine ne vaut guère mieux que celle de Fustel de Coulanges à qui, somme toute, il n'aurait manqué, un siècle trop tôt, que de lire Dumézil. Elle considère en effet la religion celtique d'un point de vue humain et, à proprement

parler, « profane » qui, avec les bribes d'information offertes, reconstitue une philosophie étriquée et naturaliste. Il a manqué à Renel, comme à Jullian, comme à Fustel de Coulanges, les possibilités, l'idée même de la comparaison insulaire. Nous rencontrerons fréquemment chez eux l'erreur, déjà constatée, qui consiste à traiter comme des sacrifices les consécrations ou dévotions militaires. Les unes et les autres sont des mesures religieuses prises à la suite d'actions belliqueuses : elles sont la conséquence de la subordination normale du temporel au spirituel. De ce que les druides surveillaient en Gaule la classe nobiliaire des *equites*, il serait très imprudent d'inférer que la science des druides ne reflétait automatiquement que les goûts et les passions des *equites* gaulois.

D'autre part le sacrifice est une nécessité religieuse absolue et l'on ne conçoit pas plus une religion sans sacrifice qu'une religion sans symboles ni rituel. Sans doute avons-nous eu l'occasion de dire, en étudiant un des rarissimes éléments rituels qui nous aient été conservés, l'élection royale irlandaise, que la religion celtique n'était pas formaliste, mais à prédominance « spirituelle ». Il n'empêche cependant que des sacrifices ont obligatoirement existé puisqu'ils sont indispensables à l'équilibre cosmique, l'homme éprouvant le besoin constant de se purifier. La seule réserve à faire est que, par nécessité intrinsèque aussi, le

sacrifice humain a été rare puisque, dans toute l'immense littérature médiévale irlandaise nous n'avons pu étudier jusqu'à présent que de rares exemples de sacrifices humains et, jusqu'à présent encore, un seul exemple, partiellement recoupé par la Gaule, du sacrifice de ces animaux nobles que sont le taureau et le cheval. Or, dans la hiérarchie sacrificielle, nous l'avons déjà fait remarquer, le cheval et le taureau sont des victimes de roi, cependant que l'homme, qui est la Victime par excellence, est une victime de prêtre.

Une autre constatation aurait dû être faite d'emblée par Fustel de Coulanges, à savoir que les écrivains latins, aussi bien Pline que Suétone, parlent d'une manière générale et conventionnelle du sacrifice ; aucun témoignage circonstancié n'est fourni de cette « monstruosité » qui semble bien avoir été le serpent de mer de l'époque antique. La *dira immunitas* de Suétone a tout du cliché littéraire, pour ne rien dire des vers de Lucain et des *Scholies Bernoises* où le départ est bien difficile à opérer entre le mythe et le rite.

Nous répétons donc ce que nous avons déjà dit fréquemment : tout laisse à penser que les sacrifices humains ont servi de prétexte ; un druidisme amoindri ou contraint de « s'adapter », de se transformer par suppression ou adjonction d'éléments cultuels n'est plus du druidisme. Par conséquent nous verrons dans les édits de Tibère et de Claude, non pas une simple mesure de police,

mais la dernière étape de la destruction du druidisme (la première étant, en Gaule, la disparition du cadre politique normal qu'était la royauté) et nous avons noté incidemment une preuve dans la dégénérescence du rituel d'intronisation royale qu'est le sacrifice des taureaux. Par la suite les autorités romaines n'ont plus eu à prendre des mesures de rigueur : l'interdiction achevait la ruine. On n'a pas davantage pris de mesures contre ceux qui parlaient gaulois plutôt que latin, et cependant la Gaule s'est romanisée.

L'hypocrisie, religieuse ou laïque, pleine de faux-semblants humanitaires, vertueux et indignés, est de tous les temps : Cicéron s'indigne des sacrifices gaulois, mais il ne proteste pas contre les combats de gladiateurs qui, pendant des siècles, ont ensanglanté les arènes de Rome. Et il est probable que les combats de radiateurs ont fait autant, sinon plus de victimes que les sacrifices gaulois. « Les lois impériales ont été parfaitement exécutées » et c'est sans doute aucun la meilleure conclusion de Fustel de Coulanges à un développement erroné : le druidisme a disparu parce que Rome lui a, premièrement, interdit tout rôle et toute ambition politique après la conquête et, secondement, un peu moins de cent ans après la conquête, interdit les sacrifices et toute activité religieuse, l'existence du druidisme étant incompatible avec l'administration romaine et, un peu plus tard, avec le christianisme.

Pratiquement inséparable de celle de Fustel de Coulanges, l'œuvre de son élève Camille Jullian en constitue un prolongement. Elle reflète à peu près le même état d'esprit et utilise la même méthode, pour un peu nous dirions qu'elle honore la même religion. Elle est tout entière contenue dans son œuvre maîtresse, *L'Histoire de la Gaule*, tome II, 1908, chapitre XVIII, « Sacrifice et morale religieuse », p. 157-161. Elle est devenue inutilisable pour nous, faute de comparaisons avec les faits insulaires. Mais il faut encore la consulter comme ayant valeur de document portant témoignage pour l'histoire des études en langue française de la matière celtique.

NOTE

1. Le festin du taureau (*tarbfes*) était une cérémonie rituelle de la fête irlandaise de *Samain*, le premier novembre.

CHAPITRE XI

LE SACRIFICE ET LA MORALE CONTEMPORAINE

À condition qu'on fasse abstraction du point de vue moral qui est purement moderne, on se rend compte sans difficulté que César a expliqué très correctement le principe du sacrifice dans la tradition celtique. C'est tout d'abord une question (et non un problème !) à envisager strictement dans l'ordre métaphysique, l'application matérielle n'étant qu'une conséquence ou une contingence. Il convient de remarquer aussi que le sacrifice, qui est un privilège humain met en cause deux notions : le don d'une part, la vie de l'autre : le sacrifice est obligatoire si l'on veut que le don soit pleinement efficace. Il est des peuples qui ne consomment un aliment quelconque, végétal ou animal, qu'après avoir offert une part de ces aliments à la divinité et tel est le cas des Israélites qui versent tout le sang de la viande destinée à la

consommation. La vie étant un don du Créateur, l'homme doit identiquement en sacrifier une partie pour que le bénéfice de la création lui soit acquis. Il ne peut pas sacrifier une partie de sa propre vie, mais la religion étant dans la conception antique (et médiévale) normale une préoccupation collective et non individuelle, le sacrifice est à considérer du point de vue de l'ensemble de la société et cette dernière doit sacrifier une partie d'elle-même, c'est-à-dire un ou plusieurs de ses membres pour assurer la pleine existence de tous les autres.

Le sacrifice a aussi une valeur cathartique en rapport avec le déroulement de l'existence. La société concentre sur l'un de ses membres la souillure résultant de ses activités et ce dernier devient *sacer* selon la vieille définition latine. Il ne peut plus être touché sans souiller ou être souillé. On comprend dès lors pourquoi les Celtes sacrifiaient des criminels ou des prisonniers de guerre, membres exclus de la société ou ennemis, non parce que la perte qualitative ou quantitative était moins grande, mais parce que du fait du crime ou de l'origine étrangère, le degré de souillure, donc de capacité purificatoire, était beaucoup plus grand. Il est possible, probable même, que le transfert de l'homme à l'animal a dû être très souvent réalisé, mais il reste que l'homme est la victime essentielle et que, dans des cas bien définis, la substitution sacrificielle était impraticable.

Nous avons dit cependant que nous avions de bonnes raisons de penser que le sacrifice humain a dû être, en fait assez rare. Ce n'était pas, en tout cas, et pour les simples raisons qui viennent d'être exposées, le bain de sang ou la boucherie que l'on a cru entrevoir dans les descriptions des auteurs anciens.

Il y a enfin la nécessité de l'équilibre cosmique, ce que César a exprimé succinctement en disant qu'il fut une vie en échange d'une autre vie pour apaiser les dieux. D'autre part le sacrifié jouit en quelque sorte d'un extraordinaire privilège puisqu'il est « missionné » ou « mis à part » et, à ce titre, se voit offrir une possibilité de parvenir au degré supérieur de la hiérarchie spirituelle [1]. Nous rappellerons enfin l'existence du texte hagiographique irlandais de langue latine relatif à Mag Slecht, la « Plaine de la Prosternation » [2].

C'est à peu près le seul témoignage d'un sacrifice religieux accompli dans le cadre d'un culte organisé : la christianisation a presque tout fait disparaître et à peu près tous les chercheurs s'y sont laissés prendre et en ont accepté sans contrôle la véracité. En fait nous avons toujours eu des doutes à ce sujet [3]. Ce n'est pas autre chose que l'adaptation, très fantaisiste, à l'Irlande, du thème biblique des prémices à l'Eternel [4].

On comprendra donc peut-être mieux désormais la politique impériale ayant abouti à la

destruction du druidisme. Ainsi que nous l'avons déjà dit, et nous insistons sur ce point, les considérations morales n'ont rien à y faire. Le sénatus-consulte de Claude s'inscrit dans la série des mesures prises par lui contre « tous ceux que le vulgaire englobait sous le nom de *mathematici*, qu'ils fussent mages, néo-pythagoriciens, ou simples astrologues ». Autrement dit le pouvoir impérial romain visait beaucoup moins les pratiques religieuses qu'un ésotérisme considéré comme particulièrement gênant. Les sacrifices humains ont été le principal prétexte. Les lignes suivantes, de Charles Renel encore, semblent résumer l'état de la question druidique dans les quelques universités d'Europe où l'on s'en préoccupait un tant soit peu dans la première moitié du XXe siècle. On les croirait écrites pour contrer toutes les entreprises celtomanes :

> « Jusqu'au milieu du XIXe siècle, on ne savait que bien peu de chose sur les religions de la Gaule avant le christianisme, mais, à force de torturer les textes antiques, on en avait tiré beaucoup de notions qu'ils ne contenaient pas : surtout on avait exagéré singulièrement l'importance du druidisme dans notre pays ; certains savants, doués de beaucoup d'imagination et peu respectueux des méthodes scientifiques, avaient

> construit de véritables romans, où les druides apparaissaient tantôt comme des philosophes en possession d'une antique sagesse révélée sous une forme symbolique à des populations encore barbares incapables de la comprendre, tantôt comme des magiciens mystérieux et cruels qui, dans les forêts sacrées, cueillaient le gui divin avec des faucilles d'or, ou sur la pierre des autels dolméniques immolaient à leurs dieux farouches des victimes humaines ».

Dans le cas de Kendrick, (*The Druids*, Londres, 1927, p. 121) comme dans le cas de Gobineau ou de Schuré, la citation exhaustive est beaucoup plus parlante qu'un long commentaire à propos de la méthode, des idées et des résultats de l'auteur. Basé apparemment sur le texte de César dont il pourrait être une caricature le raisonnement de Kendrick se ramène en tout et pour tout à deux propositions tautologiques : les Celtes étaient des sauvages et ils pratiquaient des sacrifices humains.

À aucun moment Kendrick n'est effleuré par l'idée que la religion des Celtes pourrait comporter d'autres aspects que ceux que l'archéologie laisse faiblement entrevoir. Le commentaire est excessif, à la limite de la haine et du mépris ethniques, ce que marquent clairement les com-

paraisons avec des indigènes de Polynésie, lesquels du même coup, nous apparaissent comme infiniment respectables.

En règle générale les érudits ont utilisé deux sortes de documents : les textes de César, de Pline et des autres auteurs anciens d'une part et les *Scholies Bernoises* d'autre part. Et ils ont essayé d'en faire la synthèse.

Comme bon exemple d'interprétation « classique » on citera ainsi J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, II, p. 395-399 :

> « Ce n'étaient pas seulement des victimes animales que les Gaulois au temps de leur indépendance, sacrifiaient à la divinité. Ils lui offraient des victimes humaines. César, Strabon, Diodore de Sicile sont d'accord pour attester l'existence de ce rite. On choisissait de préférence des criminels ou des prisonniers de guerre ; mais si les uns et les autres faisaient défaut, on n'hésitait pas à immoler des innocents. Tantôt la victime était tuée d'un coup d'épée dans la poitrine, tantôt elle était noyée, pendue, crucifiée ou attachée à un poteau ; tantôt elle était brûlée en holocauste seule ou pêle-mêle avec des animaux. D'après César, ce rite cruel était pratiqué seulement au nom de la

> communauté et pour des causes d'intérêt public, mais même par de simples particuliers désireux de se concilier la faveur des dieux. L'idée fondamentale par laquelle s'expliquaient de tels sacrifices, c'est que la divinité exige des vies humaines pour épargner d'autres vie humaines : le sacrifice d'un être humain procure la guérison d'un malade en péril de mort; l'holocauste commun de plusieurs êtres humains, d'animaux domestiques et de bêtes fauves doit avoir pour effet d'assurer le salut des habitants de la cité, la prospérité et la fécondité de l'élevage, le succès de la chasse. Cette conception du rite sacrificiel explique la prédominence de l'holocauste. La victime tout entière appartient à la divinité. Il ne saurait y avoir de partage entre les dieux et les hommes ».

Nous pourrions prolonger longtemps le jeu des citations d'auteurs les plus divers. La remarque s'impose que tous sans exception se bornent à commenter, à résumer ou à paraphraser les informations des historiens anciens, César, Strabon et Diodore de Sicile, Tacite occasionnellement.

Il deviendrait vite monotone de rendre compte de tels essais, tous semblables ou apparentés

quant au fond et dont seules les erreurs de détail ou d'expression divergent quelque peu. Que, selon les idées de Toutain, de simples particuliers puissent pratiquer des sacrifices, cela prouve à suffisance qu'il n'a rien compris aux choses de la religion en général et aux sacrifices en particulier. Le sacrifice, en effet, ne peut être pratiqué valablement que par un prêtre, un druide en l'occurrence. Et l'interprétation que Toutain en donne, strictement naturaliste, déforme les textes : ni César ni aucun autre auteur ancien ne dit que les sacrifices collectifs avaient pour but d'assurer le salut des habitants d'une cité, la prospérité et la fécondité de l'élevage, le succès de la chasse. Ne peut-on pas penser, plutôt, que la pratique religieuse dont dépend le sacrifice a pour première intention, avant l'obtention des faveurs matérielles concrètes, le respect dû à la divinité ? L'interprétation matérialiste élémentaire rend seulement compte d'idées simplistes en matière de religion. Nous ne voyons, quant à nous, aucun rapport entre elle et la nature même de l'holocauste dont, du reste, nous ignorons totalement la théologie de base.

Toutain commet encore une erreur de jugement quand il estime que les témoignages relatifs aux sacrifices humains sont tous relatifs à la période de l'indépendance : il y a là une illusion due au fait que les auteurs anciens sont invariablement défavorables aux Gaulois. En réalité, pas plus à

l'époque de l'indépendance que par la suite les sacrifices humains ne sont clairement ni surtout souvent attestés : tous les auteurs se contentent de généralités, aucun ne relate un fait précis.

Nous ferons donc nôtre, à quelques détails près, la conclusion de Jean Bayet, *La morale des Gaulois*, Paris, 1960, p. 90-91, qui est définitive :

> « La morale gauloise admet certains sacrifices humains. Malgré le petit nombre des textes venus jusqu'à nous, nous pouvons considérer comme à peu près certain que ces sacrifices sont fort peu nombreux. C'est la légende, non l'histoire, qui montre les Gaulois immolant femmes et enfants au moment de marcher au combat, multipliant les immolations pendant et après la bataille, offrant aux Dieux les prisonniers de guerre, abattant les victimes pour obtenir de bonnes récoltes, procédant, à date fixe, à d'énormes holocaustes. Dès qu'on sort des phrases générales, dictées par la haine et la peur du « Barbare », on cherche en vain ces sacrifices qui, à en croire les Anciens, devaient ensanglanter la Gaule ; et on en vient à se dire qu'il n'y a pas grande différence sur ce point entre Gaulois et Romains ».

Non seulement les sacrifices sont peu nombreux ; mais, dans le monde druidique, il y a une tentative pour les supprimer, soit en les abolissant purement et simplement, soit en y substituant l'exécution rituelle des condamnés à mort. Il y a de fortes raisons de croire que cette tentative est inspirée aux druides par une morale particulièrement respectueuse de la vie humaine.

Nous ne connaissons qu'un exemple de libation de sang humain. Nous ne connaissons qu'une sorte de duel qui semble approuvée. Nous savons que le meurtre est puni et que la répression du meurtre est l'objet de soins spéciaux. C'est assez dire que la morale gauloise, en ce qui concerne le respect de la vie d'autrui, n'a rien d'une morale sauvage et brutale, indifférente au sang versé, complaisante à tout ce qui est destructeur.

Le bon sens de ces lignes tranche heureusement sur tout ce qui précède. Jean Bayet ne fait erreur que lorsqu'il fait de la morale l'aspect le plus intérieur, le plus profond de la religion alors que, normalement, elle n'en est que la partie la plus exotérique. La « morale » druidique n'a dû estimer les sacrifices humains qu'à leur seule valeur de nécessité. Et ceci justifierait déjà leur rareté. On remarquera aussi, en complément, que dans certains ouvrages dont les sympathies sont acquises à la cause gauloise, soit par patriotisme

à retardement, soit par conviction intime, la question des sacrifices humains n'est pas abordée ou est éludée. Tel est le cas par exemple du livre de Régine Pernoud, *Les Gaulois* (Paris, 195, p. 54). L'attitude ne signifie rien quant à la valeur intrinsèque de l'ouvrage mais le fait caractérise un état d'esprit. Il est même assez curieux, dans l'ensemble, de constater que les meilleurs érudits, universitaires le plus souvent, se laissent souvent influencer par des idées préconçues ou des théories générales. Le meilleur exemple serait, à certains égards, le totémisme de Salomon Reinach. Voici ce que donne le texte de César interprété par le folklore dans *Orpheus* (Paris, 1904, p. 183) :

> « Quand les paysans sautent ou font sauter leurs bêtes à travers les flammes des feux de la Saint-Jean, ils pratiquent un vieux rite celtique, comme lorsqu'à Paris, au XVIe siècle, on jetait des chats dans les bûchers, ou qu'à Tours, en 1900 encore, on brûlait à la même date un mannequin de paille appelé « babouin ». Le panthéon romain est bien mort, parce qu'il n'a vécu que d'une vie artificielle ; mais le polydémonisme de la vieille Gaule est toujours vivace, parce qu'il a poussé ses racines profondes dans notre sol ».

Illusion ou naïveté ? On est surpris de se poser une telle question à propos d'un savant de la classe de Salomon Reinach. A-t-on beaucoup de cas attestés d'un rite de religion savante, conservé pieusement par une coutume populaire à travers quinze ou vingt siècles, des dizaines d'invasions, de guerres, de troubles, et en plus de bouleversements politiques et économiques, un changement complet de langue et de religion ? Cela supposerait au moins une substitution intentionnelle de victimes animales aux victimes humaines. Mieux vaut consulter le *Manuel de Folklore contemporain* de Van Gennep.

Et on ne peut pas dire que Salomon Reinach souffre du désavantage d'avoir écrit il y a soixante-dix ou quatre-vingts ans : les erreurs de conception ou de méthode n'ont jamais été ausi fortes que depuis dix ou vingt ans, parce que les chercheurs, à l'affût de sources bibliographiques, sont tout naturellement influencés par ce qui a déja été écrit et s'en inspirent plus ou moins. La conséquence en est que, dans la pratique, les progrès sont très lents. Dans l'étude de Paul-Marie Duval, *Les religions des Celtes*, le court chapitre consacré aux cultes comporte les subdivisions suivantes : idoles et temples, les sacrifices humains, la cueillette du gui, les rites funéraires.

Ce qui y est dit est extrêmement « classique » et il n'y est fait aucune distinction ni jugement de valeur sur la nature des informations apportées

par les textes de César, Strabon, la *Pharsale* de Lucain et les *Scholies Bernoises*. Il n'est établi non plus aucune distinction de catégorie entre le sacrifice humain et la coutume guerrière de couper les têtes des ennemis vaincus. Sans doute, dans les faits bruts, cela revient à un sacrifice, mais le sacrifice par excellence, c'est l'acte rituel accompli par un prêtre et non par un militaire. En quelque sorte la « tête coupée » est un sacrifice d'ordre inférieur, si sacrifice il y a, parce qu'il n'est pas accompli par un officiant. La magie qu'on peut ou doit y supposer n'est en aucune façon au même niveau qu'une théurgie créatrice d'influence spirituelle.

Du même genre, l'interprétation que M. Roger Ratel, *Les tumulus de Villecomte*, donne d'une inhumation sous tumulus est pratiquement dépourvue de contexte archéologique :

> « Cette inhumation *centrale* serait-elle celle d'un druide ? La pratique des rites primitifs aurait été le privilège du druidisme, « prêtres gaulois responsables de l'absence d'idoles ou de figurations religieuses ». L'absence de mobilier funéraire ferait pencher pour cette hypothèse, car on conçoit mal qu'un chef tribal ait été inhumé sans aucun objet, ce qui est précisément le cas. Des

sacrifices d'animaux ont été pratiqués sur le foyer G, où nous avons recueilli de nombreux os calcinés en place : il s'agit d'offrandes, de prémices qui se substituent en général à l'immolation d'êtres humains, fait qui est accepté par les dieux gaulois. Ces pratiques existent encore de nos jours, chez certaines peuplades du Pacifique par exemple.

Comment interpréter la nature du dispositif en forme de microtumulus ? A-t-il été utilisé pour quelque rite qui nous échappe ? Le fait qu'il ne contient rien d'une part, la forme de la pierre rectangulaire qui le surmonte et sa proximité immédiate avec la construction d'autre part incitent à l'assimiler à une sorte d'autel à sacrifice sur lequel on aurait peut-être pratiqué certains rites.

La sépulture collective contenant trois corps d'enfants pose de nombreux problèmes : en effet, si l'on tient compte que de jeunes défunts ont été inhumés contre le dispositif, à une époque contemporaine de celle du personnage situé au centre de la construction, avec pour tout mobilier funéraire quelques tessons pour l'un d'entre eux seulement, on peu se demander s'il ne

> s'agit pas d'une mort collective donnée intentionnellement à ces innocentes victimes ».

À quoi reconnaît-on la tombe d'un druide ? M. Ratel a raison de se poser la question à propos d'une sépulture vide de tout mobilier funéraire. Malheureusement ce n'est qu'une question à laquelle ni l'histoire ni l'archéologie n'apportent aucune réponse, même si la réflexion de l'archéologue est intelligente. On se rend compte de la minceur des progrès accomplis depuis un siècle et demi en parcourant un ouvrage à la frange de la celtomanie comme celui de Maurice de la Rochemacé, *Etudes sur le culte druidique et l'établissement des Francs et des Bretons dans les Gaules*, Rennes :

> « Après avoir parcouru les degrés de la hiérarchie sacerdotale, l'imagination se reporte naturellement vers les sacrifices, les sciences et la philosophie des druides. Les Gallo-Kimris brûlaient leurs captifs dans un colosse d'osier, et croyaient offrir à leurs dieux un holocauste de prédilection. Mais il est vraisemblable que ces horribles sacrifices précédèrent l'institution du druidisme. Les Gaulois, en renonçant à cet usage barbare, continuèrent à livrer aux flam-

> mes les malfaiteurs et les victimes volontaires, qui ne manquaient jamais chez ce peuple prodigue de la vie ; persuadés que les flammes et la fumée du sacrifice portaient au pays des âmes leurs pensées et leus vœux, ils jetaient dans le bûcher des lettres adressées aux parents et aux amis dont la mort les avait séparés ».

C'est presque une opinion unanime et tacite des auteurs de la fin du XIXe et du XXe siècle que les sacrifices humains sont antérieurs à l'arrivée des druides en Gaule parce que la religion druidique possédait une morale très élevée et, de ce fait, il est impossible de lui en imputer la responsabilité. La justification doctrinale est la suivante selon Alexandre Bertrand :

> « L'étude historique des sacrifices humains, consacrés par la religion, accompagnés de rites sacrés, conduit à la conviction que nous sommes, en Europe, pour ce qui concerne ces sanglantes pratiques, comme pour les autres pratiques de la magie, en présence de survivances des temps préhistoriques, se perpétuant au sein des nationalités celtisées ou sémitisées par suite de la permanence, presque générale,

> d'un fond primitif antérieur aux invasions aryennes. C'est de ce vieux fond que tant de superstitions touchant à la magie ont remonté à la surface dans l'Antiquité comme au moyen âge. Ce phénomène a un caractère de généralité sur lequel nous devons attirer l'attention. Cette succession de couches de civilisations distinctes d'origine et d'esprit, finissant par fusionner ensemble, est un phénomène sur lequel ne saurait trop méditer l'historien, qui au-delà des faits sociaux en cherche les lois ».

Est-il besoin de faire remarquer que la seule grande transformation, le seul changement de civilisation que la Gaule ait connu est son passage à la romanité avec l'adoption du latin et celle de structures sociales imitées de Rome ? En outre les druides n'étaient pas, que ce soit en Gaule ou dans les Iles Britanniques, une couche de population distincte issue d'une autre migration non-celtique ou préceltique et l'on voit mal comment ils auraient pu tolérer ou organiser des cultes ou des rites en contradiction avec leurs doctrines. La démonstration d'Alexandre Bertrand part d 'un très bon sentiment et il a certainement raison de penser que les druides n'ont pas pu patronner les massacres que l'historiographie romaine leur

attribue. Mais que savons-nous des populations qui ont précédé les Celtes en Occident ? Il est impossible de dissocier le druidisme, qui est un fait indo-européen, des invasions indo-européennes (dont font partie les Celtes) qui l'ont apporté. Mais le fait remonte trop haut dans la protohistoire et la préhistoire de l'Europe pour qu'on puisse en retracer les origines autrement que par approximations ou hypothèses. L'intérêt de l'étude consiste en la constatation du fait lui-même (qui, par définition, a certainement été très rare) et la justification du sacrifice (qui, par définition, a été exceptionnel).

Il est donc totalement dépourvu d'intérêt — le point de vue « moral » mettant en cause des mouvements sentimentaux ou passionnels superflus — de vouloir innocenter les druides des sacrifices humains dont on les accuse. Cette pratique, si condamnable qu'elle puisse apparaître aux yeux des auteurs contemporains, outre que sa fréquence est nécessairement réduite et ne doit pas être exagérée, ne peut être examinée autrement que dans le cadre de pratiques cultuelles ayant toutes une motivation théologique. Quelle que soit la religion envisagée, y compris le christianisme, on ne voit pas comment des prêtres pourraient s'en dispenser, réellement ou symboliquement.

NOTES

1. C'est la raison pour laquelle les victimes sacrificielles pouvaient souvent être volontaires.
2. Mag Slecht est une dénomination chrétienne méprisante *a posteriori*.
3. Le sacrifice envisagé du point de vue du christianisme est un meurtre ou un massacre inutile et cruel. Mais la plupart des auteurs chrétiens (et irlandais médiévaux) oublient généralement que la messe catholique est aussi un sacrifice.
4. Avec l'aspect de systématisation et de simplification, propre au christianisme, des faits religieux préchrétiens.



Conclusion

La conclusion sera claire, simple et catégorique : il est certain que des sacrifices, humains et de toutes sortes, ont été pratiqués dans la Gaule préromaine aussi bien que dans l'Irlande mythique. Mais il est nécessaire de préciser tout de suite que, ni en Gaule ni en Irlande la pratique n'a revêtu l'ampleur qu'on lui a prêtée. Car s'il a existé, pendant quelques siècles, une celtomanie accordant trop généreusement aux Celtes des qualités célestes, elle a eu pour contrepartie une celtophobie agressive qui les accusait de pratiquer de véritables holocaustes. Il est temps de revenir à une juste mesure. En outre, tout cela est enfoui dans un passé profond de plus de deux mille ans d'histoire et il serait aussi vain de tenter un procès en réhabilitation que de maintenir, comme le font encore certains avec un entêtement maladif, une accusation de cruauté et de barbarie qui ferait des Celtes les criminels de guerre de l'Antiquité. Mais la contre-preuve la plus absolue nous est administrée par l'Irlande christianisée qui, au

nom de la plus haute spiritualité qu'on puisse concevoir, a fait du nom archaïque du sacrifice celtique celui de l'Eucharistie. C'est ainsi, nous le savons tous, un sacrifice unique, éternellement recommencé avec la même victime divine, pour le salut des Celtes et de l'humanité entière.

Glossaire

Le glossaire qui suit est conçu comme une explication susceptible d'aider à la lecture de l'ouvrage et non comme une justification ou un répertoire de preuves. Il comprend par contre la liste des principaux noms ou mots irlandais cités. Et tous les noms d'hommes ou de lieux ont été répertoriés.

Nous ajoutons à ce glossaire succinct un certain nombre de mots français et latins dont le sens, du point de vue des études celtiques, scientifiques et traditionnelles, appelle un bref commentaire.

Ailill : nom de plusieurs souverains, mythiques ou pseudo-historiques, dont le principal est Ailill, roi du Connaught et époux de la reine Medb. Comme elle il apparaît fréquemment dans les textes mythologiques et épiques. Le sens présumé du nom est « fantôme ».

Ancient Laws of Ireland : recueil général en cinq volumes des textes et traités juridiques irlandais, publié à Dublin et à Londres entre 1865 et 1901.

Andraste, Andrasta : mot brittonique signifiant « la victoire ».

Anglesey : voir *Mona*.

Art (« ours ») : nom d'un roi suprême d'Irlande, fils de Conn Cetchathach et père du roi juge Cormac. Le symbolisme du nom le rattache à la Souveraineté.

ashvamedha : sacrifice du cheval dans l'ancienne religion de l'Inde. Il a été rapproché par erreur, dans sa finalité et ses modalités, du fragment de rituel d'intronisation royale connu en Ulster vers le XIIe siècle grâce au moine gallois Giraud de Cambrie et qui comporte l'immolation, le dépeçage et la consommation de la chair d'un cheval blanc.

ath « gué » : le mot apparaît dans de très nombreuses formations toponymiques irlandaises. C'est généralement dans les gués que se livrent les combats singuliers des récits mythologiques et épiques.

Autre Monde : dans la conception celtique il faut entendre ainsi très généralement le monde qui n'est pas celui des humains, autrement dit surtout celui des dieux et des êtres surnaturels ou féériques. Il peut cependant se superposer au monde ordinaire et l'imprégner de sa présence, ce qui rend compte de la facilité avec laquelle des héros exceptionnels y ont accès ou communiquent avec ses habitants.

Banba (forme moderne *Banbha*) : l'un des noms de l'Irlande et aussi celui d'une reine des Túatha Dé Dánann qui le symbolise et en est l'allégorie. Le nom doit être rapproché

de *banb* « porc » ou « sanglier », au symbolisme sacerdotal.

bandrui : « druidesse », littéralement « femme-druide ».

banshee : voir *bansídh*.

bansídh : (forme anglicisée *banshee*) « femme du *síd* ». Être féminin provenant de l'Autre Monde pour venir chercher un mortel et l'emmener au pays de l'éternelle jeunesse, le *síd*.

Benn Etair (« Pointe d'Etar ») : nom gaélique de la presqu'île de Howth, dans le comté de Dublin. C'est là qu'est localisé le récit du « Siège de Howth ».

Boand (la Boyne) : femme d'Elcmar (Ogme) et maîtresse du Dagda, mère du Mac Oc.

Boudicca (« la victorieuse ») : reine guerrière des Iceni de Grande-Bretagne en 62 de notre ère, instigatrice de la révolte des Bretons contre l'autorité romaine. Le nom contient le même thème *boudi-* que l'irlandais *buaid* « victoire » et le gallois *budd* « profit », anthroponyme vieux-breton *Budoc*.

Branche Rouge (*Craeb Ruad*) : nom de la résidence du roi d'Ulster à Emain Macha. C'est l'une des trois maisons qui appartiennent au roi Conchobar. La Branche Rouge servait aux réceptions et aux banquets. Par extension du sens l'expression Branche Rouge sert parfois à désigner toute la noblesse d'Ulster.

Brigit : fille du Dagda, déesse des poètes, des forgerons et des médecins.

Brug na Boinne : littéralement « Auberge » ou « Hôtel de la Boyne », nom de la résidence du Dagda, localisée dans le tumulus préhistorique de New Grange (Irlande).

canton (*túath*) : base des circonscriptions administratives irlandaises dont le nom indigène est *túath* et qui désigne à la fois le territoire et les gens qui l'habitent.

carnyx : trompette en forme de longue corne dont l'extrémité opposée à l'embouchure était recourbée et rappelait par sa forme la gueule d'un ani-

mal. Cet instrument qui rendait un son, très strident, était particulièrement en usage parmi les peuples celtes, notamment chez les Gaulois.

Cath Maighe Tuireadh : « La bataille de Mag Tured ». Récit mythologique fondamental qui raconte la lutte des *Túatha Dé Dánann* contre les *Fomoire*.

Cethern, fils de Fintan : héros d'Ulster qui bénéficie d'un traitement médical et chirurgical après une grave blessure par les soins du médecin Fingen : on le plonge dans un tonneau de moelle pendant trois jours et trois nuits. Ce délai étant écoulé, il peut combattre mais les viscères de son abdomen sont retenus par les planches de son char. Le sens de l'anthroponyme est indéterminé.

chaudron : l'un des quatre principaux talismans des *Túatha Dé Dánann*, attribué au Dagda. Le chaudron de Gundestrup a été trouvé dans une tourbière du Jutland, arrivé là sans doute à la suite d'un pillage. Il est conservé au musée de Copenhague.

cheval : comme dans tout le monde indo-européen le cheval est, chez les Celtes, un animal noble, servant essentiellement à la guerre. Les deux chevaux de Cúchulainn, le « Gris de Macha » surtout, ont une intelligence humaine.

Cleitech : résidence, à la fois mythique et royale, placée près de la Boyne, à proximité du *Brug na Boinne* où habitent les dieux de l'Irlande. C'est aussi la résidence de souverains (Cormac, par exemple, ou Muirchertach qui y subit la triple mort sacrificielle des rois usés par le pouvoir).

Conn Cetchathach : (« aux Cent Batailles ») roi mythique d'Irlande dont le règne fut marqué par une prospérité, une abondance et une justice inégalées. Le surnom fait allusion aux nombreux combats qu'il a livrés victorieusement pour soumettre ses vassaux, les rois de provinces.

Connacht « Connaught » : Voir *province*.

Connla : nom de la source qui donne naissance à sept ruisseaux, dont l'un devient le Shannon, autre fleuve sacré de l'Irlande avec la Boyne.

Craeb Ruad : voir *Branche Rouge*.

Crimthann : la légende irlandaise enregistre l'existence d'au moins trois princes portant ce nom. En lexicographie Crimthann est synonyme de *sinnach* « renard ».

Crom Cruaich (« Courbe du Tertre ») : dans la légende hagiographique, c'est l'idole centrale d'Irlande. Le démon qui l'habitait en fut chassé par saint Patrick.

Cromdes : nom du druide de Conn Cetchathach dans le récit du mariage de Conn et de Bécuma. C'est lui qui annonce à Art, le fils du roi, qu'il va être exilé à cause de la femme. Le sens du nom du druide est conforme à la nature de l'épisode : « mauvais arrangement ».

Cruachan, Cruachu : capitale de la province du Connaught, résidence du roi Ailill et de la reine Medb. *Cruachan* est le génitif de *Cruachu* pris pour un nominatif. Le toponyme signifie simplement « tertre, colline ».

Cúchulainn (« Chien de Culann ») : fils du dieu Lug et d'Eithne. Sa naissance terrestre est le résultat de la cohabitation du roi Conchobar et de Deichtire lors d'un voyage dans l'Autre Monde.

Dagda : « dieu bon » ou « très divin » : dieu-druide et dieu des druides, maître des éléments, de la science (savoir sacerdotal), et aussi dieu de l'amitié et des contrats, du temps chronologique et atmosphérique, et de l'éternité tout en étant guerrier (il dispose de toute la Souveraineté).

Diarmaid, Dermaid : (« Oubli ») : nom propre fréquemment considéré comme typiquement irlandais, dans le genre de celui de saint Patrick (*Padraig*).

Dichetal do chennaib cnáime : « incantation par les bouts des os » (c'est-à-

dire les doigts) : chant incantatoire réservé aux *filid* et sur lequel nous n'avons aucune indication.

Dinas Emrys : capitale du royaume de Bretagne au temps du souverain mythique Vortigern.

Dindshenchas : notice topographique, historique et biographique, étymologique au besoin, expliquant le passé d'un lieu et des personnages, évidemment mythiques, qui y ont attaché leur existence ou leur mort.

Domnall : nom patronymique très fréquent dès le haut moyen âge. La graphie anglicisée est *Donnell*.

druide : nous comprenons et désignons par ce terme tout membre de la classe sacerdotale celtique, sans distinction de spécialisation ni de hiérarchie. Quiconque fait partie de la classe sacerdotale détient le droit et le pouvoir d'administrer le sacré, le privilège de régler, de permettre ou d'interdire les rapports des hommes avec ce sacré. « Druide » est donc un terme général.

Duach : ancêtre de Tailtiu, reine mythique d'Irlande et mère adoptive de Lug dans une généalogie énumérée par Keating. Le personnage n'est pas autrement connu. Le nom est un génitif, passé au nominatif, de *Daui*.

Dub Da Rind : (« Noir des Deux Pointes ») nom du druide du roi Muirchertach qui est en même temps son frère de lait. Il interprète correctement le songe prémonitoire de la mort du roi.

Ealcmar : (« Le grand envieux »). Visiblement un autre nom d'Ogme.

Echtra Nerai : «Aventures de Nera ».

Emain Macha : résidence du roi d'Ulster Conchobar. Le toponyme est pris au sens de « jumeaux de Macha » par étymologie analogique et allusion à l'épisode de la *Neuvaine des Ulates*.

Etain (Elthne) : reine d'Irlande et mère de tous les dieux.

Eochu : surnom du Dagda, en formule complète Eochu Ollathir « Père Puissant ». Un grand nom-

bre de rois d'Irlande et de personnages royaux portent ce nom.

Eogan : nom d'un certain nombre de personnages mythiques ou pseudo-historiques dont le plus connu est Eogan Mor (« le Grand »), roi de Munster, fils de Mog Neid. On appelle traditionnellement *Eoganacht* les descendants d'Eogan Mor et les divisions territoriales faites pour eux dans la province du Munster.

Etarscele : personnage mythique et roi suprême d'Irlande ; époux d'Es, fille incestueuse du roi Eochaid et de sa propre fille, née d'Étain (reprise par le dieu Midir).

Feine, Feni : nom spécifique que les Irlandais se donnent en tant que guerriers. Le mot est apparemment un génitif de *fian* dont il est souvent impossible de le distinguer clairement.

Fergus : dans le mythe du cycle d'Ulster Fergus règne sur la province antérieurement au roi Conchobar. Il perd la royauté pour l'avoir cédée temporairement à la reine Ness, mère de Conchobar, en échange de ses faveurs : la reine garde la royauté et les Ulates acceptent l'éviction de Fergus.

Fiacha Muillethan : fils d'Eogan Mor, roi de Munster, et de Moncha, fille du druide Dil. Il est surnommé *Fer Da Liach* « Homme des deux Soucis » parce que son père fut tué au combat le lendemain de sa conception et que sa mère mourut en le mettant au monde. Fiacha doit être apparenté au mot *fiach* dont on connaît deux homonymes « dette » et « corbeau ».

Fianna : pluriel de *fian* dont on a proposé diverses étymologies, soit par le vieux-norrois *fiandi* « ennemi », soit, ce qui est plus vraisemblable, par le nom des *Feine*, soit encore par *fine* « famille, clan », ce qui rejoint l'explication précédente. Le mot s'applique à une troupe de guerriers professionnels conduits par un chef, soit, en variante légère, à une troupe d'hommes vivant

de chasse et de guerre, caste militaire vivant ses propres aventures.

file, plur. *filid*, « poète » : nom irlandais du druide spécialisé dans toutes les pratiques magiques, divinatoires, et dans tous les domaines de l'activité intellectuelle. Le *file* est, étymologiquement, un « voyant » et il a accès à l'écriture, au contraire du barde.

Fingen : druide médecin du roi d'Ulster Conchobar. Il savait pratiquer avec une extrême habileté les trois médecines, sanglante (ou chirurgie), végétale et magique (par incantation). Sa science était telle qu'il savait le nombre des gens d'une maison et les maladies dont ils étaient atteints seulement en regardant la fumée qui sortait du toit. Fingen est aussi le nom du roi, personnage clef du récit de l'*Airne Fingen* ou « Veillée de Fingen », à qui une femme de l'Autre Monde énumère les merveilles qui marquent la nuit de la naissance du futur roi Conn Cetchathach.

gui : plante médicinale aux usages multiples. Sa cueillette est attestée par Pline dans la description de l'ancien rituel d'intronisation royale dont il ne subsiste plus en Gaule, comme moment essentiel, que le sacrifice des taureaux. La traduction latine, seule citée par Pline, *omnia sanantem* (« qui guérit tout »), correspond à la dénomination irlandaise, *oll-iach*.

héros : personnage de l'épopée irlandaise dont le prototype est le guerrier Cúchulainn. Mais, en terminologie religieuse grecque le héros, homme ou demi-dieu, s'oppose au dieu dont il n'a, ni toute la puissance ni toutes les qualités.

hiérogamie : au sens étymologique du composé (« mariage sacré ») la religion celtique ne comprend aucun rite attesté de hiérogamie. Le sacrifice du cheval dont témoigne Giraud de Cambrie en Ulster au XII[e] siècle et qui a été inexactement rapproché de l'*ashvamedha* indien fait partie du rituel

de l'élection royale. La seule hiérogamie véritable est celle du roi d'Irlande s'emparant de la Souveraineté symbolisée par une allégorie féminine.

Lug, irlandais moderne *Lugh* : dieu suprême de la mythologie irlandaise dont le nom est resté en irlandais moderne dans celui de la fête du premier août, *Lughnasadh* « assemblée, réunion de Lug ». Il a été évhémérisé, comme le Dagda, en roi par les annales légendaires du *Livre des Conquêtes* et son rôle a été oblitéré par la christianisation, hormis dans le récit archaïque du *Cath Maighe Tuireadh* où il est le chef des *Túatha Dé Dánann*, hors classe et hors fonction, faisant partie de toutes les classes et transcendant toutes les fonctions, ce qui se traduit par le surnom de *Samildanach* «polytechnicien».

Lugaid : fils adoptif de Cúchulainn et roi suprême d'Irlande dont le récit du *Serglige ConCulaind* raconte l'élection extraordinaire. Son nom complet est *Lugaid Reo nDerg* « aux Raies Rouges » parce qu'il avait trois pères : Nar, Bres et Lothar : il ressemblait aù premier par la tête, au deuxième par la poitrine et au troisième par le reste du corps. Les zones de ressemblances étaient séparées par des raies rouges.

Lugnasad : fête du premier août, sous la présidence du roi d'Irlande, en l'honneur de l'abondance et de la prospérité garanties par le bon gouvernement du souverain. C'est théoriquement le début de l'automne et, à cause de son aspect agraire, la fête a pris un grand développement dans le folklore. La traduction « noces de Lug », qui a été souvent proposée, résulte d'une interprétation erronée de *nasad*. Le correspondant gaulois est le *Concillum Galliarum* ou « Assemblée des Gaules ».

Mac « fils » : mot d'emploi général en anthroponymie irlandaise pour exprimer la filiation des *duo nomina*.

Mac Oc « fils jeune » : autre nom de Oengus,

l'« Apollon » celtique dans son aspect de jeunesse. Fils du Dagda, il symbolise le Temps.

Macha : nom de la déesse éponyme de la capitale de l'Ulster, Emain Macha. Elle est aussi et surtout un autre aspect de la déesse de la guerre, la Morrigan (ou la Bodb).

Medb (« Ivresse ») : reine du Connaught, épouse du roi Ailill et organisatrice de la grande expédition de la Razzia des Vaches de Cooley, rassemblant les quatre provinces d'Irlande, Connaught, Leinster, Munster et Meath contre l'Ulster. Les nombreuses infidélités conjugales de Medb, qui n'est jamais « sans un homme dans l'ombre d'un autre », ne traduisent que le passage de la souveraineté d'un possesseur à un autre et son nom exprime et symbolise l'ivresse du pouvoir.

Mide, en graphie anglicisée *Meath* : province centrale d'Irlande, constituée par prélèvement d'une parcelle du territoire de chacune des quatre grandes autres provinces, au centre géographique symbolique de l'île. C'est dans la province de Mide que se trouvait Tara, la résidence du roi suprême. Le sens de Mide est « milieu ».

Mona : nom antique de l'Ile d'Anglesey, en gallois moderne Món ou Sir Fón. C'est là que Tacite place le grand sanctuaire des Bretons que détruisit l'armée romaine. Il y a une confusion constante cependant, dans les sources antiques, du fait de l'homonymie entre l'Ile d'Anglesey et l'Ile de Man, à mi-chemin entre l'Irlande et la Grande-Bretagne.

Muirchertach : roi d'Irlande dont le destin tragique est de subir la triple mort sacrificielle, tué d'un coup de lance, noyé dans une cuve de vin et brûlé dans l'incendie de son palais.

Nuada Airgetlam : roi mythique des *Túatha Dé Dánann* d'après le *Cath Maighe Tutreadh*. Ayant eu le bras droit coupé lors de la Première Bataille, il doit abdiquer et céder

temporairement le pouvoir à un roi Fomoire, Bres. Il retrouve sa dignité et son pouvoir royal après que le dieu-médecin Diancecht lui a fait la prothèse d'un bras d'argent. Puis le fils de Diancecht, Miach, remplace cette prothèse métallique par la greffe du bras coupé. Le nom de Nuada signifie très probablement « (roi) distributeur » et, par transport de sens « héros, guerrier ».

oblation : offrande sacrificielle « apportée » à une divinité. Tel est le sens étymologique du nom du sacrifice en celtique.

oenach « assemblée » : c'est le nom des réunions qui marquent les grandes fêtes calendaires. On traduit parfois par « foire » mais la réunion irlandaise tient à la fois du pardon breton, de l'assemblée politique et de la fête populaire. Elle est caractérisée par des cérémonies religieuses, des festins, des concours et des discussions administratives, provinciales et interprovinciales. Elle a lieu dans un endroit bien déterminé, capitale politique et religieuse en même temps que résidence royale.

ogam : écriture irlandaise attestée par environ trois cents inscriptions lapidaires, toutes funéraires, datant de l'époque goidélique et dispersées entre l'Irlande, l'Écosse et les régions du pays de Galles oû ont existé des implantations goidéliques. L'alphabet ogamique est constitué de lettres, traits droits, obliques ou transversaux, de part et d'autre d'une arête verticale ou horizontale.

Ogme : fils d'Elatha, fils de Delbaeth. voir *Ogmios*.

Ogmios : C'est avec Lug(us) et Brigantia la seule divinité continentale dont on retrouve le nom dans le panthéon irlandais (sous la forme Ogma, Ogme). Ogmios est le dieu « lieur », inventeur de l'écriture, maître de la magie, qui paralyse ses victimes et a dans ses attributions l'exercice de la souveraineté magico-guerrière.

Patrick (saint) du latin *Patricius* : évangélisateur

de l'Irlande au Ve siècle de notre ère. D'origine bretonne, il nous est connu par une *confessio* personnelle et une *Vie Tripartite*, rédigée longtemps après sa mort par un hagiographe, Muirchu. Contrairement à la majorité des saints du continent, il n'endure aucun martyre. Prêchant l'Évangile et, surtout, apportant l'écriture, Patrick est le tournant de l'histoire de l'Irlande. L'Irlande mythique, légendaire, de tradition orale, non-chrétienne, est prépatricienne.

péché : la conception chrétienne du péché n'est présente dans le vocabulaire et les conceptions celtiques que par l'emprunt, dans toutes les langues néoceltiques, du latin liturgique *peccatum*. Ce que l'on nomme « péché » (du druide ou éventuellement du guerrier) n'est pas un manquement ou une contravention à la morale en tant que telle mais une transgression des règles, de la déontologie de son état et de sa classe, le mal absolu étant le mensonge et, en annexe, l'ignorance. Les trois « péchés » s'étagent ou se distribuent successivement ou simultanément aux trois niveaux fonctionnels. Pour le guerrier les trois péchés sont la jalousie, la lâcheté et la luxure ; pour le druide ce sont la satire abusive ou injuste, l'usurpation du pouvoir temporel et la tentation féminine.

poète : traduction reçue et seule possible, tout en étant très inexacte, de l'irlandais *file* (rendu en latin par *poeta*) et de tous les termes celtiques, anciens ou modernes, issus de *bardos* « barde ». La poésie celtique traditionnelle est définie par des normes et des finalités qui en font une matière officielle et savante, sans rien de semblable à la poésie classique. Le vers celtique est au départ un moyen mnémotechnique et non un prétexte à virtuosités verbales (la virtuosité verbale, l'éloquence sont du domaine du guerrier).

prédiction : c'est le service le plus couramment

rendu à un roi ou à un membre de la classe guerrière par les druides, *filid* ou devins. Elle constitue la manifestation la mieux connue de la divination. Nous savons cependant que la prédiction se faisait, chez les Celtes comme ailleurs, par l'observation des éléments, terre, eau, ciel, feu ; par l'intermédiaires des signes, des prodiges ou des rêves ; par le recours à la magie et à l'incantation; par le sacrifice de victimes, animales ou humaines.

prêtre : nous appliquons ce mot au druide en général sans distinction de spécialisation parce que la notion de sacerdoce est globale, non réductible à une fragmentation (au contraire de la troisième fonction qui est multiple et de la deuxième qui est double). Il y a en effet sacerdoce dès qu'il existe une administration du sacré et, point principal mais non exclusif, accomplissement du sacrifice. C'est en ce sens que le druide est prêtre.

province : traduction conventionnelle et inexacte du mot irlandais *coiced* « cinquième », désignant une circonscription territoriale correspondant à peu près à la *civitas* gauloise de César par le nombre de ces circonscriptions.

Rhiannon : personnage mythologique gallois dont le *Mabinogi* de Pwyll raconte les aventures : son mariage mouvementé avec Pwyll et son châtiment immérité après avoir été accusée d'avoir tué son fils Pryderi. Rhiannon a été assimilée à la divinité gauloise Epona parce que, lors de sa première rencontre avec Pwyll, elle monte à cheval.

sacerdos « prêtre » : le mot sert à plusieurs reprises à César, dans le *De Bello Gallico*, à désigner les druides quand il n'est pas nécessaire de les distinguer d'une autre classe sociale. C'est le mot *sacerdos* qui a fourni à l'irlandais le nom du prêtre chrétien, *sagart*.

sacrifice : le sacrifice est, avec la prière et la méditation, l'acte religieux essentiel par lequel la société humaine se rattache au sacré, sans lequel elle ne peut subsister. Mais, alors que la prière et la méditation sont, sous certaines conditions, possibles au laïque, le sacrifice sous toutes ses formes est la raison d'être du prêtre. Ce dernier l'accomplit à son bénéfice exclusif qu'il reporte généralement sur les participants ou les assistants. Il n' y a pas de religion sans sacrifice, végétal, liquide ou animal. Le sacrifice humain est donc inévible mais il est d'autant plus rare qu'il est inévitable, l'homme étant la victime la plus élevée dans la hiérarchie rituelle.

Sanas Cormaic (Glossaire de Cormac) : ouvrage écrit au X[e] siècle par l'évêque Cormac de Cashel. Il contient un grand nombre de définitions, souvent mythologiques, et d'étymologies analogiques, outre des mots rares et archaïques.

Samain : fête irlandaise du 1[er] novembre qui marque la fin et le début de l'année. Mais Samain n'appartient, ni à l'année qui se termine ni à celle qui commence : la fête est une « période close » en dehors du temps et elle est donc le moment unique où les hommes peuvent communiquer avec les gens de l'Autre Monde.
Le sens du mot est « réunion ».

Seirglige ConCulaind : (« la maladie de Cúchulainn »). Le récit narre le bref adultère de Cúchulainn et de Fand, femme de Manannan, dans l'Autre Monde, et la jalousie de l'épouse légitime, Emer.

Senchus Mor : « Grande Antiquité ». Recueil de droit irlandais publié dans les *Ancient Laws of Ireland*.

síd : pluriel *síde*, irlandais moderne *sídh* nom spécifique de l'Autre Monde. Le sens de base est « paix ». La fréquence du terme et le sens secondaire de « monticule, colline », appliqué à de très nombreux toponymes s'expli-

quent par la conception irlandaise de l'Autre Monde et par les légendes relatives aux *Túatha Dé Dánann*. C'est un pays merveilleux auquel les êtres humains sont incapables d'accéder par leurs propres moyens. La manifestation la plus courante du *sid* sur le plan terrestre est l'apparition d'une *bansid* (anglais *banshee*) ou « femme du *síd* » qui vient chercher un mortel (un homme, jamais une femme) pour l'emmener au pays de l'éternelle jeunesse.

Siûr : rivière du Munster, en graphie anglicisée *Suir*.

Táin Bó Cúalnge : « La razzia des vaches de Cooley ». C'est le récit le plus long et le plus important du cycle d'Ulster, celui dont dépendent tous les autres. Il raconte les efforts de la reine Medb pour s'emparer du taureau divin de Cúalnge (en graphie anglicisée Cooley) et la défense victorieuse de la frontière d'Ulster par le jeune héros Cúchulainn.

Tara : située dans la province de Meath, au centre symbolique de l'Irlande, Tara est la capitale du roi suprême (*ardrí*) dont les rois des quatre autres provinces, Ulster, Connaught, Leinster et Munster sont les vassaux plus ou moins consentants. C'est à Tara que se tenaient, aux temps mythiques, les grandes assemblées politiques et religieuses et c'est là qu'était organisé aussi, à intervalles réguliers, le « festin de Tara », manifestation glorieuse de tout début ou de toute confirmation de règne.

Teinm laegda : incantation dont usaient les *filid*, à la technique très proche de celle de l'*imbas forosnai* et qui se faisait en deux temps : en « mâchant » le pouce sous une dent ; en chantant un court poème. *Teinm* est le nom verbal de *teinnid* « coupe, mâche, brise » et *laegda* est un adjectif dérivé de *laid* « chant ». Le sens littéral est « mâchement chanté ».

Terre de promesse (*Tir Tairngire)* : autre nom pour désigner l'Autre Monde.

Tigernach : roi mythique du Munster dont il est question dans plusieurs récits, dont le *Serglige ConCulaind*. Le sens de Tigernach est certain : « Seigneur, Souverain ».

Togail Bruidne Da Derga : « La prise de l'Auberge de Da Derga ».

Túatha Dé Dánann (« Gens de la Déesse Dana ») : dénomination globale des dieux de l'Irlande tels que les décrits le *Cath Maighe Tuireadh*.

vate : forme française, d'origine érudite, du latin *vatis*, lui-même d'origine gauloise et correspondant à l'irlandais *fáith* et au gallois *gwawd*. Le sens du latin suffit à dénoter l'origine celtique : « devin, devineresse ; prophète, prophétesse ; oracle et, comme les prophéties étaient généralement rythmées et rimées, poète ».

victime (sacrificielle) : la littérature irlandaise contient la trace du sacrifice du cheval et du taureau uniquement dans la partie connue du rituel de l'élection royale. La Gaule témoigne quant à elle du sacrifice du taureau lors de la cueillette du gui et les auteurs anciens lui attribuent généralement d'innombrables sacrifices humains. Mais l'homme est la victime sacrificielle la plus haute et aussi celle dont le sacrifice a été le plus rare.

Vortigern, (« Grand Souverain ») nom du prince breton qui gouvernait l'Ile de Bretagne au moment des premières invasions saxonnes. Mais tout ce que nous savons du personnage, hormis son nom, ressortit plus à la légende qu'à l'histoire, surtout l'épisode du banquet au cours duquel les chefs saxons Hengist et Horsa firent assassiner par traîtrise les princes bretons. Vortigern est connu aussi pour ses relations avec Merlin.

Yellow book of Lecan (« Livre Jaune de Lecan ») : manuscrit du XIVe siècle. Il ne doit pas être confondu avec le *Book of Lecan*, autre volume du début du XVe siècle.

TABLE DES MATIÈRES

Achevé d'imprimer
sur les presses
de l'Imprimerie VIGIER
30, rue Duperré 29200 BREST
en octobre 2005,
pour le compte des Éditions ARMELINE
29200 BREST.